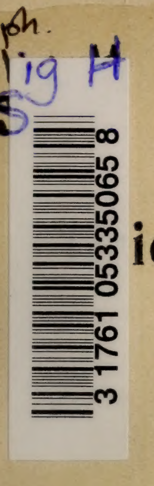


[Gr]iechische Menschenopfer

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

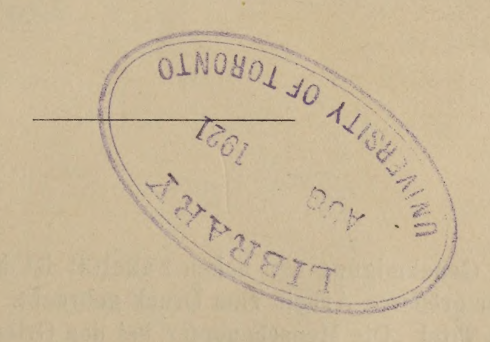
der

hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Friedrich Schwenn

aus Teterow i. M.



Naumburg a. d. S.

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.

1915

Referent: Prof. Dr. Geffcken
Tag der mündlichen Prüfung: 21. Dezember 1914

Mit Genehmigung der hohen Fakultät ist hier nur ein Stück einer größeren Arbeit zum Druck gebracht. Diese wird unter dem Titel „Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern“ als Bd. XV Heft 3 der Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von Richard Wünsch und Ludwig Deubner, im Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen erscheinen.

Inhaltsverzeichnis

der vollständigen, in den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten erscheinenden Arbeit: „Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern“.

Kap. I des Ersten Teiles ist hier abgedruckt. Die Seitenzahlen sind die der vollständigen Arbeit.

Vorbemerkung

Die Religion ist seit den ältesten Zeiten in fortwährender Entwicklung begriffen. Ihrem Umfang nach eng begrenzt, wie die Gedankenwelt der primitiven Menschen überhaupt, enthält sie gleichwohl von allem Anfang an gleich den ersten Lebewesen, die schon die kompliziertesten Verhältnisse des Lebendigen in sich bergen, gewaltige Entwicklungsmöglichkeiten, die im Laufe der Zeit in Erfüllung gehen. Die religiösen Elemente der frühesten Zeit werden bald vermehrt und umgebildet, abgestoßen und mit neuem Inhalt versehen, so oft neue Lebensverhältnisse auch neue religiöse Fragen und Probleme und neue Antworten darauf mit sich bringen.

Irgendeinmal ist so auch der Glaube aufgekommen, daß man bestimmte religiöse Bedürfnisse am besten durch die Aufopferung eines Menschen befriedigen könne, ein Glaube, den man sofort ohne irgendwelche Hemmungen ethischer Art in die Praxis umsetzen konnte. Wann dieser Zeitpunkt war, läßt sich nicht sagen. Manche setzen ihn sehr früh an, alle diejenigen z. B., die das Tier- und unblutige Opfer aus dem Menschenopfer hervorgehen lassen. Andere Forscher, wie W. Robertson Smith[1] und W. Wundt[2] verlegen den Ursprung

---

[1] Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 1899, 276: Weil das Leben eines Tieres ursprünglich reiner und heiliger war als das eines Menschen.

[2] Elemente der Völkerpsychologie 1912, 208: Entstehung während des totemistischen Zeitalters.

des Brauches aus verschiedenen Gründen in spätere Epochen. Eine endgültige Entscheidung ist heute noch nicht möglich.

Der Brauch war dann lange Zeit über einen sehr großen Teil der bewohnten Erde verbreitet, doch im großen und ganzen genommen, finden sich bei den einzelnen Völkern mancherlei Unterschiede in seinem Vollzug; wenn sein Ursprung ein einheitlicher sein sollte, so muß er sich doch bei jedem Volk besonders entwickelt haben.

Bei den Griechen nun — und bei anderen Völkern ebenso — sind uns nur die letzten Ausläufer einer ehemals viel häufigeren Sitte überliefert. Es sind, wenn wir von den sehr unsicheren Sagen zunächst absehen, hier nicht mehr als ein paar Fälle aus historischer Zeit bekannt. Doch der Brauch des Menschenopfers ist sicherlich nicht erdacht worden, um nur ausnahmsweise geübt zu werden. Er muß früher größere Bedeutung gehabt haben, und seine Geschichte hat sich demnach in prähistorischer Zeit abgespielt.

Diese Erkenntnis steigert die Schwierigkeiten einer Untersuchung des Brauches ganz beträchtlich. Es ist, als wenn aus der letzten Szene eines klassischen Dramas der ganze Inhalt des Stückes rekonstruiert werden sollte. Doch die Methode, die allein zum Ziele führen kann, ist ohne weiteres gegeben: eine genaue Interpretation der überlieferten Zeremonien. Das ist imgrunde der gleiche Weg, den Niebuhr zuerst gegangen ist, als er aus historischen Staatsformen die Geschichte des Staates erkannte.

Bei einer solchen Interpretation liegt es sehr nahe, die sonstigen Arten des Opfers zum Vergleich heranzuziehen. Tatsächlich finden wir unter den rituellen Menschentötungen in Griechenland solche, die sich als Speiseopfer oder als Sühn- oder als Totenopfer ansehen lassen. Müssen wir uns auch stets der Unterschiede des Menschenopfers von dem Tieropfer bewußt bleiben, so bietet sich uns doch für die Untersuchung des Brauches eine gute Einteilung, wenn wir das Menschenopfer unter dieselben Gesichtspunkte stellen, wie das Tieropfer.

1

Kommunionsopfer. Zeus Lykaios

Dem gewöhnlichen Speiseopfer steht am nächsten der Brauch, der periodisch auf dem Berge Lykaios in Arkadien vollzogen wurde [1].

Neben dem alten Gott Pan verehrte man dort Zeus mit dem Beinamen Lykaios. Zu bestimmten Zeiten fanden große gymnische Agone statt, der Berg hatte das Asylrecht, und bei Trockenheit konnte man in der „heiligen" Quelle (Hagno) einen Regenzauber ausüben. Zeus Lykaios hatte einen geheiligten Bezirk, dessen Betreten gefährlich war [2], sei es, daß der Gott selbst den Frevler bestrafte, sei es, daß die Umwohner ihn steinigten oder außer Landes brachten. Im *τέμενος* des Zeus stand ein Erdaltar und nach Osten zu zwei Säulen mit vergoldeten Adlern in archaischer Technik. In der Familie der Anthiden war ein Priesteramt erblich, das mit einem schaurigen Brauch verknüpft war: ein Mitglied der Familie mußte ein kleines Kind seines Stammes töten und dessen Blut auf den Altar sprengen, die Eingeweide aber, mit denen von Tieren vermischt, verzehren; dann mußte er fliehen; er hängte sein Gewand an einen Baum, durchschwamm einen See und wurde, wie man sagte, in einen Wolf verwandelt; neun Jahre lebte er nun mit Seinesgleichen in der Einöde; enthielt er sich in dieser Zeit des Genusses von Menschenfleisch, so wurde er wieder zurückverwandelt und

---

[1] Übersichtliche Zusammenstellung des gesamten Materials bei W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens, 1. (einziger) Bd, 1891, 1 ff.

[2] Menschen, die das Heiligtum betraten, „verloren ihren Schatten", d. h. sie mußten sterben, denn das Verschwinden des Schattens deutet auf den nahen Tod (J. v. Negelein, Arch. für Rel.-Wiss. V 1902, 18; F. Pradel, Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volksk. XII 1904, 12 ff.). Tiere wurden im gleichen Falle unfruchtbar, was jedenfalls auch eine Umschreibung für den Tod ist

konnte sein Gewand abnehmen [1]. Das Menschenopfer sollte von Lykaon, dem mythischen Stammvater der arkadischen Könige, eingesetzt sein [2].

---

[1] Der Brauch scheint in den nachsokratischen Philosophenschulen — offenbar mit verhältnismäßig guter Kenntnis der Tatsachen — besprochen zu sein; vgl. die Reihe Plato Rep. VIII 565 d (*ἢ δῆλον, ὅτι ἐπειδὰν ταὐτὸν ἄρξηται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ, ὃς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; τίς, ἔφη. ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι*), Ps.-Plato, Minos 315 c (vielleicht noch zu Platos Lebzeiten oder nicht lange nach seinem Tode entstanden), Theophrast bei Porphyrios de abstinentia II 27 (vgl. J. Bernays, Theophrasts Schrift Über Frömmigkeit 1866, 36 ff.). Die Wolfsverwandlung wurde erzählt von einem Euanthes und einem Schriftsteller, der (bei Plinius Nat. hist. VIII 22, 80 f. und im Autorenverzeichnis zu VIII) als *copas* oder *apoca* (wohl gleich Agriopas) überliefert ist. Von diesen beiden war Varro abhängig, von Varro wieder Plinius aaO.: *Euanthes inter auctores Graeciae non spretus tradit Arcadas scribere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam eius regionis duci vestituque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta transfigurarique in lupum et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos novem, quo in tempore, si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum et cum tranaverit, effigiem recipere ad pristinum habitum addito novem annorum senio, id quoque adicit eandem recipere vestem. Mirum est, quo procedat Graeca credulitas; nullum tam impudens mendacium est, ut teste careat. Item Agriopas, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio, quod Arcades Iovi Lycaeo etiam tum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem X. anno restitutum athleticae certasse in pugilatu victoremque Olympia reversum.* — Ebenso ist von Varro abhängig Augustin, De civitate Dei XVIII 17 und indirekt über Plinius wohl Isidorus, Etymologiae VIII 9, 5 (s. M. Manitius, Die lateinische Literatur des Mittelalters I 63 f.). Dazu Pausanias VI 8, 2.

[2] Eine vermenschlichte Hypostase des Zeus Lykaios (wie Kallisto neben Artemis Kallisto, Iphigeneia neben Artemis Iphigeneia) ist Lykaon (vielleicht auch der spartanische Gesetzgeber Lykurgos). Eine ätiologische Legende (Pausanias VIII 2, 3) berichtet, daß er zuerst das Kindesopfer dargebracht habe und dann in einen Wolf verwandelt sei. Die Möglichkeit zur Fortentwicklung dieser einfachen Legende wurde gegeben, als sie sich von ihrem Kult loslöste und in die Poesie eindrang; der arkadische Lykaon ist zuerst bei Hesiod nachzuweisen fg. 44 Rzach. Das hatte die Entfernung aus der früheren Sphäre und zugleich eine psychologische Vertiefung zur Folge. Aus dem sakramentalen Opfer (s. u. im Text) wurde eine Bewirtung des Gottes. Daraus ergab sich der Frevel des Lykaon; denn einem Gott Menschenfleisch vorzusetzen, darauf konnte nur ein Bösewicht kommen. Lykaon tat es, um die Allwissenheit des Zeus auf die Probe zu

Es sind einige Unterschiede gegenüber dem gewöhnlichen Speiseopfer[1] vorhanden: von dem geopferten Kinde werden die Eingeweide, die sonst am wenigsten zum Genuß geeigneten Teile, verzehrt; dem Gotte wird nur das Blut dargeboten; wo das Fleisch bleibt, ist nicht überliefert. Aber unser Brauch läßt sich doch auf den gleichen Grundgedanken wie das Speiseopfer zurückführen, wenn wir die Herstellung einer Gemeinschaft mit der Gottheit als den ursprünglichen Zweck des Opfers ansehen. Im Altar wohnt die Gottheit, und was auf den Altar gelegt wird, wird ihr heilig. Spritzt man nun das Blut und in ihm die Seele darauf, so ist der ganze Mensch mit Leib und Seele der Gottheit geweiht. Wer aber von dem so geopferten Menschen etwas ißt — es waren in unserem Falle gerade die Eingeweide, in denen ebenfalls die Seele besonders gerne wohnt —, wird selbst heilig und nimmt die göttliche Kraft in sich auf[2]. Das ist nichts anderes, als wenn beim Tieropfer die Vereinigung mit

---

stellen. Nun mußte der Gott doch Rache nehmen: er erschlug den Gottlosen samt seinem ganzen Hause, das auch nicht schuldlos war, und ließ die Sündflut über die Menschen kommen. Die Geschichte hat mancherlei Ähnlichkeiten mit der von Pelops und Tantalus, und es ist sicher, daß hier irgendeine Beeinflussung, wahrscheinlich eine gegenseitige, vorliegt (E. Meyer, Forschungen zur Alten Geschichte I 1892, 58). Die verschiedenen Fassungen der Sage s. bei Weizsäcker, Roschers Myth. Lex. II 2 Sp. 2171 u. d. W. Lykaon und Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 1) 920, 4.

[1] Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 3) 97 ff.

[2] Gegen die zuerst von W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, vorgetragene Ansicht vom „Götteressen" hat sich mit besonderem Nachdruck E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (Religionswissenschaftliche Bibliothek 4) 1912 gewandt. Doch scheint mir, daß wenigstens für etwas weiter entwickelte Religionsstufen der Begriff des „Götteressens", der ursprünglich gefehlt haben mag, anzunehmen ist. Wurde z. B. bei einem mexikanischen Feste der Kuchenteig, der an sich schon die „Kraft" enthalten haben mag, in die Gestalt des Huitzilopochtli geknetet (Reuterskiöld aaO. 97 ff.), so muß das irgendeinen religiösen oder magischen Grund gehabt haben, d. h. wohl den, die Gottheit selbst in dieser Form ihrem Verehrer, der den Teig verzehrt, zu übergeben. Das Bild des Gottes war zu heilig, als daß es ohne einen ganz besonderen Zweck in Kuchenteig dargestellt werden durfte.

der Gottheit durch das Verbrennen der Haare[1] und ebenso der in Fett gehüllten Eingeweide in der Opferflamme und die weitere Kommunion dann durch den Genuß der so geheiligten Fleischstücke bewirkt wird. Das Ritual, wie es beim Lykaiosfest üblich war, hat den Anschein größerer Altertümlichkeit für sich; denn das Essen des Fleisches statt der Eingeweide, bei denen die magische Wirkung eigentlich sicherer war, hat einen ursprünglich fremden, allerdings sehr praktischen Gedanken in die Zeremonie hineingetragen.

Aber warum konnte denn nicht das Tieropfer denselben Dienst tun? Man hat bei ähnlichen Menschenopfern daran gedacht, daß der getötete Mensch die Gottheit vertrete, also die Gottheit selbst genossen werde[2]. Das erscheint hier unmöglich. Zeus Lykaios kann für uns nur als der „Wölfische" zu deuten sein, wenn wir uns erinnern, daß einstmals auch die Griechen theriomorphe Götter hatten, und wenn wir die Verwandlung des Opfernden gerade in einen Wolf nicht für einen eigenartigen Zufall halten wollen[3]. Vielleicht liegt der Grund nicht im Wesen der Gottheit, sondern des anderen Beteiligten, des Opfernden. Es handelt sich ja um eine Übertragung magischer Kraft, und diese scheint, wie wir auch bei anderen Gelegenheiten sehen werden, dann am leichtesten und sichersten vor sich zu gehen, wenn der Übertragende, das Kind, und der Übernehmende, der Anthide, von gleicher Art sind. Vor allem aber ist dabei zu berücksichtigen, daß

---

[1] Vgl. Hauser, Österreich. Jahreshefte 1906, 125 und L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Münst. Diss. 1912, 56.

[2] K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus LXXXVI 1904, 108 ff. (s. o. S. 7 f.). W. Wundt, Völkerpsychologie II 3, 675. Die Vermutung, daß das Menschenopfer jünger als das Tieropfer ist, weil es anthropomorphe Gottesvorstellungen voraussetzt, wird durch unseren Brauch widerlegt.

[3] Andere sehen in dem Lykaios einen Lichtgott zur indogerm. Wurzel *leuk*, *luk*, in griech. *λευκός*, gotisch *liuhtjan*: K. O. Müller, Dorier I 1824, 305. Prolegomena 1825, 290 u. a. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 919 faßt „Wolf" als Bezeichnung für „Verbannter" auf, Lykaios also als den Schützer der Verbannten. C. Pascal *Rendiconti dei Lincei* 1895, 224 denkt an den reißenden Todesgott (zur indogerm. Wurzel *u̯l̥k*).

im Kult ein Zweck gerne auf verschiedene Weise erreicht wird; ein allzuhäufig angewandtes Mittel, das zuweilen erfolglos sein muß, verliert allmählich das Vertrauen. Man entschloß sich daher, neben dem tierischen Speiseopfer gelegentlich das menschliche anzuwenden [1].

Der Brauch scheint uralt gewesen zu sein; sein Ursprung fällt in die Zeit des theriomorphen Götterglaubens und man darf ihn vielleicht noch der griechischen Urbevölkerung zuschreiben. Der „Wolfsgott" hatte anfangs mit dem hellenischen Zeus nichts zu tun; später erst wurde Lykaios ein Beiname des Zeus; es war der — allerdings wohl noch spätere — Ausdruck dieser Vermischung, wenn der „wölfische Zeus" das Symbol des Adlers mit übernahm. Der Priester, der sich im Kindesopfer mit dem Gott selbst vereinigt hatte, war selbst wie der Gott ein „Wolf". Genau so nannten sich die Verehrerinnen der als Bärin gedachten Artemis von Brauron *ἄρκτοι* „Bärinnen", ephesische Priester *ἐσσῆνες* „Bienen" [2]. —

---

[1] Die älteren Deutungen bei H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme II 1861, 81f. (über das Wesen des Zeus Lykaios), S. 86ff. (über Lykaon); ferner bei W. Immerwahr aaO. Hinzuzufügen sind: L. Jurgiewicz *De Iovis Lycaei natura nominisque huius ratione*, Odessa 1867; P. Welzel *De Iove et Pane dis Arcadicis*, Bresl. Diss. 1879; E. Maaß im Hermes XXV 1890, 400ff. — Neu erschienen sind seitdem: E. Meyer, Forschungen zur Alten Geschichte I 1892, 53ff. (besonders zur Sage); P. Wagler, Die Eiche im Volksglauben 1891, 7ff.; V. Bérard *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894 p. 49ff. (hält den Ursprung des Kultes für phoinikisch). Usener, Kleine Schriften IV 306 (Lykaios der Lichtgott; Deutung des Mythos); Pascal *Rendiconti* 1895, p. 216ff.; Wilh. Vollgraff *De Ovidii mythopoeia*, Berl. Diss. 1902, 1ff. (besonders zur Sage). J. v. Negelein im Arch. für Rel.-Wiss. V 1902, 18 (das Verschwinden des Schattens im Lykaion deutet den nahen Tod an). Cook *Folklore* XV 1904, 312; Salomon Reinach *Phénomènes généraux du totémisme* in seinen *Cultes, mythes et religions* I Paris 1905, 16 (glaubt vor allem Reste des Totemismus zu erkennen). W. Robertson Smith *Encyclop. Britannica* XXI 136a. — Weitere Literatur bei G. Fougères, Daremberg-Saglio Dict. III 2, 1904, 1432ff. — Nach R. Wünsch verzichtet man in diesem Fall besser auf eine Deutung, weil hier möglicherweise alte, nicht mehr zu fassende religiosa zugrunde liegen.

[2] De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903 S. 196, 197. — Vgl. hierzu besonders Hubert und Mauß *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Année sociologique* II 1897/8, 20 und 100.

Warum aber mußte der Wolf fliehen? Man hat gemeint, diese Flucht sei die Strafe für das Menschenopfer, das nach alter Tradition vollzogen werden mußte, aber nach späterem Rechtsempfinden nicht straflos bleiben durfte [1], also ein ethischer Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen, wie etwa heute beim Duell. Mir scheint, daß in solchen Fällen das alte Götterrecht ohne weiteres den Sieg davongetragen hätte und daß eine derartige Kritik an der geheiligten Sitte als Gotteslästerung aufgefaßt worden wäre. Eine Erklärung dafür darf man nur im Wesen des „Wolfes“ oder seines Gottes suchen. Hatte der Wolf eine Aufgabe zu erfüllen, die uns nicht überliefert ist? Denn die Tradition gibt nur das in die Augen Fallende. Man könnte annehmen, er habe nun, nachdem er seine Pflicht getan hatte, nicht mehr unter seinen Stammesgenossen weilen können, da er ja als Träger der göttlichen Kraft tabu [2] war; deshalb habe er in die Einöde, jenseits eines Sees entfliehen müssen, wohin kein Mensch kam [3]. Oder sollten in ihm der Gott der Wölfe und die Wölfe selbst außer Landes getrieben werden? Wollte man den Gott magisch zwingen, mit seinem irdischen Vertreter das Land zu verlassen? Dazu würde die Bemerkung stimmen, daß der priesterliche Wolf in einen Menschen zurückverwandelt werden kann, wenn er sich neun Jahre lang des Genusses von Menschenfleisch enthält, d. h. wenn die Wölfe keinen Schaden anrichten.

Lassen sich also auch nicht die Vorgänge, die sich an dies Menschenopfer anschließen, restlos erklären, so dürfte doch das Opfer selbst, soweit solche alten *religiosa* für uns überhaupt noch verständlich sind, gedeutet sein [4].

---

[1] O. Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 919. Auch in der Sage von Idomeneus, der seinen Sohn opferte, ist Landflucht die Folge des Menschenopfers. Aber der Wert dieser Sage für religionswissenschaftliche Untersuchungen ist nicht allzuhoch einzuschätzen.

[2] Vgl. die Gefahr, die das Betreten des heiligen Bezirks mit sich brachte. S. u. S. 34. — Über das Tabu s. u. S. 26.

[3] Sein ebenfalls tabuiertes Gewand ließ er zurück, er hängte es an einen Baum, damit niemand durch die Berührung unrein würde. Tatsächlich konnte er es nach der Rückkehr wieder abnehmen.

[4] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß sich bei den Griechen

2

Beseitigung eines kultisch unreinen Menschen, Todesstrafe, *φαρμακοί*

Eine andere Klasse von rituellen Menschentötungen ist in die Reihe der Sühnmittel einzustellen. Sühne ist nach der Auffassung der reifer entwickelten Religionen notwendig, um einen Verstoß gegen das göttliche Gesetz wieder auszugleichen, damit der göttliche Zorn mit seinen Zeit- und Ewigkeitsstrafen von dem Haupt des Sünders abgewendet wird. Diese Absicht wird erreicht durch das Sühnopfer. Niedrigeren und älteren Religionsformen fehlen die Begriffe „Sünde“ und „Sühnopfer“; sie kennen dafür Tabu und Reinigungsritus, aus denen jene ersteren im Laufe der Zeit allmählich hervorgewachsen sind [1]. Denn Gott ist ursprünglich nicht eine Macht, die nach sittlichen Gesetzen den Frevler straft; er rächt Lästerungen seiner Person und Angriffe auf seinen Priester und auf sein Eigentum, aber gefährlich wird er schon dadurch, daß er überhaupt mit einem Menschen in Beziehung tritt. Wer seine Wohnstätte betritt, den Fetisch oder den Altar oder dergleichen mit ungeweihten Händen berührt, wer ihn oder auch nur sein Kultbild anschaut, wird mit seiner Göttlichkeit erfüllt, die den gewöhnlichen Menschen erdrücken muß: einem solchen ist der Tod auf der Stelle gewiß, oder es kommen wenigstens Krankheiten, besonders solche der Haut und des Geistes, oder irgendein anderes Unglück über ihn. Man bezeichnet den Zustand des Erfülltseins mit der Göttlichkeit als Tabu [2], und der Mensch in diesem Zustand wird „unrein“

---

neben dem Verzehren von menschlichem Opferfleisch auch Spuren von wirklichem Kannibalismus finden. Tydeus trinkt nach der alten Sage vom Kampf der Sieben gegen Theben das Gehirn aus dem Schädel seines Gegners Melanippos (Pherekydes fr. 51 a, Apollodor bibl. III 76); eine Tat, die sich bei sehr vielen Primitiven findet; man erwirbt nach weitverbreitetem Glauben dadurch die geistigen Eigenschaften des Getöteten. — Umgedeutet ist der Kannibalismus schon in den bekannten Sagen von Thyest und Tereus.

[1] Vgl. hierzu I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, Arch. f. Rel.-Wiss. XVII 1914, 353 ff.

[2] Vgl. hierzu bes. W. Wundt, Völkerpsychologie [2] IV 1, 390 ff.

genannt, wenn er ihn nicht ertragen kann; „heilig“ dagegen, wenn er infolge irgendwelcher besonderer Eigenschaften durch die göttliche Macht nicht geschädigt, sondern eher noch gehoben wird[1].

Das Tabu in der Form der Unreinheit bringt zunächst seinem Träger schweres Unheil; aber wie es sich auf diesen gelegt hat, kann es auch auf andere übergehen, sei es durch Berührung, sei es durch den bloßen Anblick. Der tabu gewordene Mensch und seine Nachbarn und überhaupt seine Stammesgenossen haben also Interesse daran, jenen unangenehmen Zustand zu beseitigen. Dazu dienen Feuer- und Wasserzauber, Bespritzen mit Blut, Übertragung auf fremde Wesen oder Dinge u. a. Oft aber erscheint die Unreinheit so stark, daß diese Desinfektionsmittel nicht ausreichen; dann bleibt für die Stammesgenossen, die nicht selbst angesteckt werden wollen, nur das eine übrig, den gefährlichen Menschen durch Tod oder Verbannung aus ihrer Mitte fortzuschaffen. — Im Lauf der Entwicklung wird dann das Reinigungsmittel auf dem Wege über das Sühnopfer zur Kirchenbuße, während die Beseitigung des tabuierten Menschen in die Strafrechtspflege übergegangen ist. In diesen Gedankenkreis gehört auch die Todesstrafe[2]. Ihr Ursprung ist freilich noch viel umstritten; Tatsache ist jedoch, daß sie mit der Religion seit alter Zeit eng verbunden ist. Wenn z. B. in Griechenland der unfreiwillige Mörder vom Staat nicht bestraft wird, so muß er sich doch auf jeden Fall wegen des vergossenen Blutes entsühnen lassen; auch wer mit Absicht einen Menschen getötet hat und dafür büßen muß, läßt sich neben der Strafe noch reinigen[3]. Reinigung sucht der Mörder oder Totschläger

---

[1] Wundt aaO. bezeichnet als unrein alles das, was zu den Dämonen, den Geistern aus einer früheren, überwundenen Epoche der Religion in Beziehung steht, als heilig dagegen das Tabu der hohen Götter.

[2] Die m. E. richtige Auffassung findet sich zuerst bei W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 1899, 276. Das wichtigste Material ist gesammelt und verarbeitet bei K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden 1833, 126 ff. Ich gehe auf das Problem hier nur soweit ein, als zum Verständnis des Folgenden nötig ist und ich Neues vorzubringen habe.

[3] Stengel, Griech. Kultaltert. 138 ff.

im Ausland, jenseits der heimatlichen Grenzen: jedenfalls, weil er für die Stammesgenossen bis zur Entsühnung eine Gefahr bedeutet[1]. Sein Haupt ist verhüllt, denn schon der Anblick des Unreinen ist gefährlich[2]. Dazu muß er schweigen, weil selbst Worte aus verfluchtem Mund bedenklich erscheinen[3]. So ergibt sich mit Notwendigkeit die Folgerung, daß die Tötung eines Menschen ein religiöses Vergehen war und den Täter unrein machte. Tod und Verbannung hatten genau denselben Zweck wie die Entsühnung: sie befreiten die Stammesgenossen von der Gefahr der Verunreinigung. Allerdings kam sehr bald ein nichtreligiöser, juristischer, vielleicht pädagogischer Gedanke in die Sühne hinein, indem die Todesstrafe und Verbannung bei Mord und Totschlag angewandt wurden, die Entsühnung bei unbeabsichtigter Tötung. Todesstrafe und Verbannung gehen also schon im Anfang nebeneinander her: allmählich nahm die Anwendung der Verbannung zu, ihr Aufkommen ist aber jedenfalls nicht als Ablösung einer früher ausschließlich vollzogenen Todesstrafe anzusehen. Eine Milderung unter juristischen Gesichtspunkten ist nur darin zu erblicken, daß bei minder schweren Verbrechen gegen das Leben eines Mitbürgers die Verbannung zeitlich begrenzt wurde.

Sehr lehrreich sind die verschiedenen Arten der Hinrichtung. Vor allem kreuzen sich dabei zwei Gedanken: die Stadt soll nicht durch Anwesenheit des Verbrechers, auch nicht seines Leichnams befleckt, und der Geist des Bestraften soll verhindert werden, nach dem Tode seinen Mitbürgern zu schaden. Bei den Griechen[4] haben diese Ideen früh ihre Be-

[1] Man könnte auch meinen, daß über die Landesgrenzen hinaus die Rachegeister keine Macht hätten.

[2] So auch Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV IX 1, 1910, 70 gegen H. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, 122 und Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. 911, 13.

[3] S. Wächter aaO. 69f. Wie sehr man auf Unglücksworte achtet, erhellt z. B. daraus, daß die Athener die Entsühnung einer Volksversammlung für notwendig hielten, als sie durch einen Herold die Ermordung von 1500 Argeiern erfuhren (Plutarch, Praecepta ger. reip. 17 p. 814 B).

[4] K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten II 1[3], 124ff.; Glotz, Dict. Daremberg-Saglio IV 1, 529 u. d. W. *Poena* und III

deutung verloren: die Hinrichtung wurde meistens durch einen Gifttrank oder das Schwert vollzogen. Nur wenige Spuren einer älteren Sitte fanden sich noch. Das *βάραθρον* z. B., eine Schlucht, in die Landesverräter, Feinde ihrer Mitbürger und ihrer eigenen Götter, nackt hinabgestürzt wurden, ist ursprünglich kaum für diese allein bestimmt gewesen. Es lag, wie die hebräische Gehenna (Tal Hinnom) außerhalb der Stadt, um die Leiche des Verbrechers der Berührung durch Menschen zu entziehen und um seine Seele in die Einöde fern von den Wohnstätten zu bannen. Denselben Zweck hatte es, wenn man hier und da den Frevler über einen felsigen Abgrund stürzte oder im Meer ertränkte oder wenigstens verbot, daß sein Leichnam im Lande bestattet würde[1]. — Mehr lernen wir aber aus den Hinrichtungsarten bei den Germanen und Römern. Bei den letzteren[2] hat Th. Mommsen[3] darauf hingewiesen, daß die Hinrichtung mit dem Beil sich in den Formen des Opferrituals vollzog und daraus geschlossen, daß der Verbrecher als Opfer galt. Dagegen hat Wissowa[4] mit Recht den Einwand gemacht, daß sonst nur fehlerfreie Opfer dargebracht wurden. Mommsen beruft sich vor allem darauf, daß sowohl das Opfertier wie der Verurteilte auf den Boden hingestreckt und dann durch Beilschlag enthauptet wurde.

1, 808 ff. u. d. W. Katapontismos. — Sehr interessant ist die Todesart der Antigone (E. Bruhn, Antigone Ausgabe 1904, 33; Corssen, Neue Jahrbücher für Philologie XXXI 1913, 226 ff.). Kreon scheut sich, Blut zu vergießen (s. dazu weiter unten); er will den guten Schein wahren. (Derselbe Grund liegt wohl vor, wenn in germanischen Sagen Menschen, die beseitigt werden sollen, gefesselt den wilden Tieren ausgesetzt werden; vgl. die Tötung von Siegmunds Brüdern in der Volsungasaga.) Das Einsperren der Antigone in ein unterirdisches Grabgewölbe erinnert an das Vergraben der römischen Vestalinnen (s. u. S. 30). Sicherlich liegen hier alte religiöse Bräuche zugrunde.

[1] Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde[2] 1913, 52.

[2] Die Hinrichtungsarten bei den Römern sind beschrieben von Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (Bindings Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft I 4) 1899, 911 ff.

[3] AaO. 900 ff. („Das personale Strafurteil ist Übereignung des Verurteilten an eine Gottheit".)

[4] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (I. v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V 4, 2. Aufl. 1912) 388, 11; vgl. L. Mitteis, Römisches Privatrecht I (Bindings Handbuch I 6) 1908, 25, 5.

Diese Gewohnheit kann jedoch sehr wohl beidemal aus einem praktischen Grund selbständig entstanden sein. Aber für wirklichen Mord an einem Stammesgenossen gab es überhaupt eine andere Hinrichtung: der Parricida wurde zugleich mit allerlei Getier in einen Sack eingenäht und in den Tiber geworfen [1]. Der Brandstifter — sein Verbrechen, das ja auch oft Menschen in den Flammen vernichtete, wird immer ebenso streng bestraft wie der Mord — wurde verbrannt, wobei natürlich noch das Talionsprinzip mitspielte [2]. Die Vestalin, die das Gelübde der Keuschheit gebrochen hatte und damit tabu geworden war, wurde vergraben [3]. Augenscheinlich sollte der Leib dieser Verbrecher jeder Berührung durch Menschen entzogen und mit ihm die Seele vernichtet werden [4]. Noch lehrreicher aber sind die germanischen Arten der Hinrichtung [5]. Feiglinge und *corpore infames* wurden in Sümpfe versenkt und mit Dornen bedeckt, damit ihre Seele durch die Dornen an der Rückkehr gehindert würde. Andere wurden aufgehängt, mit einem Speer durchbohrt, und neben ihnen wurden Hunde oder Wölfe angebunden. Auch das war ein Mittel, die Seele zu entfernen: sie wurde dem wilden Jäger Odin, dem „Gott der Gehängten" geweiht, indem man sie mit seinem Kultsymbol, dem Speer durchbohrte; schwebte sie in

[1] Mommsen aaO. 921 f. Auch ein religiöses Verbrechen wie die Preisgabe sibyllinischer Orakel oder die Zugehörigkeit zum Christentum wurde durch die Beseitigung des Schuldigen auf die angegebene Art gesühnt. Mommsen aaO. 567 und 921, 3. [2] Mommsen 923.

[3] Mommsen 928 f. Doch war das Vergraben wohl nicht, wie Mommsen meint, die spezielle Exekutionsform bei Frauen, sondern ein Beseitigungsmittel, das eben für das Vergehen einer Vestalin sich einbürgerte. — Im Mittelalter wurden im gleichen Fall zuweilen Nonnen eingemauert. Diese wie die anderen Strafen des Mittelalters gegen religiöse Verbrecher, die uns heute grausam vorkommen, gehen also zum Teil im letzten Grunde auf damals schon vergessene religiöse Motive zurück.

[4] Die Seele hat nur so lange Macht oder lebt nur so lange, als irgendein Teil ihres Körpers existiert.

[5] Den sakralen Ursprung der germanischen Todesstrafe (mit der Auffassung der Strafe als Opfer) hat zuerst K. v. Amira, Über Zweck und Mittel der germanischen Rechtsgeschichte 1870, 58 ff. erkannt. Neuerdings ist das von E. Mogk, Die Menschenopfer der Germanen, Sitz.-Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 639 ff. bestritten.

der Luft, so konnte er, der durch die Luft fuhr, sie um so leichter holen; ihm waren auch die Tiere heilig, die neben dem Verbrecher getötet wurden, sie waren ursprünglich die Verkörperung des Gottes selbst und zauberten Odin herbei [1]. Grausam war die Sitte, den Blutaar zu ritzen, d. h. aus dem lebenden Menschen nach Aufbrechen der Eingeweide am Altar die Lunge herauszureißen; da diese als Seelenträger galt, so wollte man die Seele selbst in Gewalt bekommen, ehe sie aus dem toten Körper entweichen konnte, und sie dann auf den Opferstein legen, in die Hut des Gottes, damit sie gegen ihre Feinde keinen Schaden anrichten könnte. Das Rückenbrechen am Altar läßt sich wohl ebenso verstehen. Die Gottheit, die im Altar wohnte, sollte von dem Verbrecher gleich Besitz ergreifen [2]. Von hier aus verstehen wir auch, weshalb das Verbrennen, Vergraben, Ertränken usw. am lebenden Menschen vollzogen wurde; die Seele sollte eben nicht erst Zeit gewinnen, den Körper zu verlassen. — Weil alles, was zu dem Verbrecher in Beziehung stand, tabu war, mußte auch seine Habe „verwüstet“ werden. Bezeichnend für die Auffassung von ihm ist ferner die Tatsache, daß er im Mittelalter auf einer Kuhhaut zum Richtplatz geschleppt wurde. Das Fell des sonst im Opfer üblichen Tieres sollte den Erdboden, den nachher wieder andere Menschen betreten mußten, vor der Verunreinigung schützen [3].

---

[1] Wenn mit dem römischen Parricida unter anderem Getier Schlangen in den Sack eingenäht werden, so dürfte dies auf demselben Grundsatz beruhen. Schlangen sind überall Tiere der Unterwelt (s. z. B. E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, RGVV XIII 2, 1913, 62 ff.).

[2] Hierbei sei auf die arabische Vorstellung hingewiesen, daß das Blut von ermordeten Königen Blutrache hervorruft, wenn es nicht in einer Schale aufgefangen wird und wenn auch nur ein einziger Tropfen auf die Erde fällt (W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten 281 A. 628 und 321 A. 718). Mit dem Blute, das frei umherfließen kann, entweicht die Seele des Getöteten in die Erde und kann von hier aus ihrem Feind schaden: darum fängt der Araber, der sich vor solchen Schädigungen hüten will, das Blut in einer Schale auf, die er ja in seiner Gewalt behält, der Germane dagegen im heiligen Bezirk oder auf dem Altar, wo es unter die Herrschaft des Gottes kommt.

[3] Das Fell wirkte sehr oft entsühnend, reinigend. Vgl. z. B. das *Διὸς κῴδιον*, auf das der Myste vor der Einweihung trat (s. z. B. E. Lova-

Aber wie wurde der Mensch durch einen Mord überhaupt tabu? Längst abgetan ist die rationalistische Auffassung, daß ein Gesetz der praktischen Moral durch die Religion hat geschützt werden sollen. Der Weg ist der umgekehrte: weil eine religiöse Vorstellung der ethischen Forderung entsprach, wurde sie mit besonderer Konsequenz durchgeführt. Salomon Reinach[1] hat gemeint, daß infolge einer Vorstellung, die vielleicht bis auf die tierischen Vorstufen der Menschheit zurückging, die Stammesgenossen einander heilig waren. Mir ist es wahrscheinlicher, daß im Opfer (oder durch den an anderer Stelle zu besprechenden Blutbund usw.) der Mensch sich mit der Gottheit verbündete und diese dadurch die Pflicht übernahm, ihn zu schützen und gegebenenfalls zu rächen, wie auch ein irdischer Blutsbruder das tat. Die Tötung eines Fremden oder Sklaven, der ja nicht an den allgemeinen Staatsopfern teilnahm, konnte demnach ungesühnt bleiben.

Auch außerhalb der Strafrechtspflege ist die Beseitigung eines tabu gewordenen Menschen häufig, und meistens wird sie auch hier als Menschenopfer bezeichnet. Doch die Deutung solcher Bräuche als Opfer (d. h. einer wertvollen Gabe an die Götter) pflegt dann neue Schwierigkeiten mit sich zu bringen, so daß durch diese Erklärungen die Frage nur noch verwickelter wird. Ich kann es mir deshalb nicht versagen, zunächst für einen viel umstrittenen, nicht griechischen Ritus, das germanische Menschenopfer im Kult der Nerthus, eine neue Auffassung unter dem Gesichtspunkt der Tabubeseitigung vorzuschlagen.

Bei den Germanen führte um die Frühlingszeit der Priester der Nerthus den Wagen der Göttin, der mit Tüchern behangen war, durch die Lande, und überall herrschten frohe Feste in der Amphiktionie. Danach wurde der Wagen in dem heiligen See gebadet, und die Knechte, die der Zeremonie beigewohnt hatten, ertränkt[2].

telli im *Bulletino comunale di Roma* VII 1879, S. 5ff. Tf. 1—5). Die Braut schreitet bei vielen Völkern beim Eingang in ihr neues Heim über ein Tierfell hinweg (E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1911, 63, 93, 101f.).

[1] *Cultes, mythes et religions* I 1905, 8 = *L'Anthropologie* 1900, 407.

[2] Tacitus Germania 40: *Nec quicquam notabile in singulis nisi quod*

Wir schließen uns der wohlbegründeten Meinung an, daß den Hauptbestandteil des Brauches ein ἱερὸς γάμος der mütterlichen Erdgöttin mit dem Priester bildete und daß das Bad die Lustration der durch das Beilager befleckten Gottheit bezweckte[1]. In welchem Zusammenhang steht aber damit das Ertränken der Sklaven? Die meisten Forscher sprechen einfach von einem „Menschenopfer", bleiben aber die nähere Begründung schuldig. Andere[2] denken an einen Regenzauber, der durch das Bad des heiligen Wagens und durch das Ertränken der Sklaven ausgeübt werden sollte. Das Eintauchen des Wagens und damit zugleich des Kultbildes ließe sich gewiß so verstehen; aber warum muß bei dieser Absicht das Bad der Sklaven bis zum Ertrinken ausgedehnt werden? Die Sklaven hätten als Vertreter der Gottheit zu gelten und ihr Tod würde dann, wenn man den Gedanken logisch weiter entwickelt, den Tod der Gottheit herbeizaubern sollen. R. M. Meyer[3] meint, daß eigentlich der Priester nach der Zeremonie hätte getötet werden müssen, aber nun die Sklaven für ihn einträten. — Die Deutung hat von einer anderen

---

in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum. Attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum: pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.

[1] Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 1910, 206; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, RGVV VI 171 ff. (Vergleichsmaterial, besonders aus der griechischen Religion); B. Kahle, Zum Nerthuskult, Arch. f. Rel.-Wiss. XIV 1911, 310 ff.; K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I 1913, 316.

[2] Vgl. die Handbücher der deutschen Mythologie, z. B. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie 1895, 457; E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Abhandl. der Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. XXVII 1909, 627; K. Helm aaO. 313 u. a. — Die Literatur bei Kahle aaO. 310, 1.

[3] Richard M. Meyer aaO. 205 f. und 207.

Tatsache auszugehen. Der Wagen mit der Gottheit war bedeckt, weil — so behaupten wir — sein Inneres von gewöhnlichen Sterblichen nicht gesehen werden sollte. Alle Völker kennen solche und ähnliche Verbote. In Griechenland und Rom gab es zahlreiche Götterbilder, die durch Verhängen ungeweihten Augen entzogen waren [1]. Noch weniger als die Bilder durfte man die Gottheiten selbst anschauen. Beim Opfer für Tote, bei dem die Geister der Unterwelt anwesend gedacht wurden, wandte sich der Grieche und der Römer [2] ab. Häufig erfahren wir auch, was die Folge des verbotenen Anblicks war. Moses preist sich glücklich, daß er den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, ohne des Todes zu sterben [3]. Lots Weib wird zur Salzsäule, wie sie das Wirken Jahwes in Sodom und Gomorrha sieht. Auch die Sage von der griechischen Medusa, deren Anblick versteinert, geht auf diese Vorstellung zurück. Bei den Germanen waren die Walküren in diesem Sinne gefährlich; wer ihren „sehrenden Blick" auf dem Schlachtfelde gesehen hatte, dem war der Tod im Kampfe gewiß [4]. Ebensowenig dürfen die Heiligtümer der Götter betreten werden; die Verbote, die sich auf das jüdische Allerheiligste und die Kaaba in Mekka beziehen, sind ja bekannt. Aber nicht nur die Götter untersagen den Anblick und die Berührung dessen, was zu ihnen in Beziehung steht, sondern auch die Menschen müssen dazu Stellung nehmen. Wer das Heiligtum des Zeus Lykaios betrat, verlor den Schatten, d. h. starb durch den Gott; die Menschen aber steinigten ihn, wenn er wissentlich gefrevelt hatte, während sie ihn sonst entsühnten [5]. Der Anblick des Gottes macht tabu; wer das ist, dem steht Unglück bevor, und seine Stammesgenossen beseitigen ihn, um nicht mit der gefährlichen Eigenschaft behaftet zu werden. So wurden auch die Sklaven, die mit

---

[1] S z. B. Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch. 1110, 1 (Deutung des verhüllten Zeus als Bräutigam falsch).

[2] S. z. B Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911, 147ff.; Rohde, Psyche [2] 1898, II 85, 2.

[3] Vgl. auch Exod. 33, 18ff.

[4] W. Golther aaO. 319. Auf derselben Vorstellung beruht die Meinung, daß der Anblick der Hausgespenster Gefahr bedeutet (A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [3] 1900, 30f.).

[5] S. o. S. 20.

ungeweihten Händen und Augen den Wagen der Nerthus gebadet hatten, durch Ertränken fortgeschafft[1].

Von den Germanen kehren wir wieder zu den Griechen zurück.

Unrein wird man durch Verstoß gegen ein göttliches Gesetz, mag man dazu gezwungen sein oder nicht, ferner durch gewisse Ereignisse im Leben. Außerdem kann die Unreinheit einem Menschen aufgeladen werden, wenn ein anderer sich dadurch von ihr befreien will.

Weitverbreitet ist der Glaube, daß eine magische Eigenschaft in eine fremde Person oder Sache so eingehen kann, daß sie aus ihrem ersten Träger völlig verschwindet. Noch heute findet sich das im deutschen Volksaberglauben außerordentlich häufig, besonders zur Beseitigung von Krankheiten,

---

[1] Ich möchte in aller Kürze noch auf das jüdische Kindesopfer eingehen, das sich vielleicht aus dem hier angegebenen Gesichtspunkt erklären läßt. Neugeborene Kinder gelten bei vielen Völkern, wie mir scheint, als unrein. Denn der Akt der Zeugung macht beide Eltern, die Geburt die Mutter kultisch unrein, folglich wird auch das Kind unrein sein. Tatsächlich besteht denn auch hier und da der Brauch, das Kind kultisch zu reinigen. Bei den Römern z. B. gab es zu diesem Zweck einen *dies lustricus* (Macrobius, Sat. I 16), bei den Griechen mag an den Amphidromien das Kind aus demselben Grunde um das reinigende Feuer des Herdes getragen worden sein (so zuletzt O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen, RGVV XI 1, 1911, 40f.). Auch Bräuche wie z. B. das Umbinden eines roten Fadens (A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 382) scheinen dieser Absicht zu dienen. Ist das Kind unrein, besser gesagt, *tabu*, so bedeutet es eine Gefahr, die nur durch Beseitigung oder Reinigung des Kindes abgewandt werden kann. Die Reinigung geschieht durch ein Tieropfer (Lev. XII 6ff.); die Beseitigung wurde ursprünglich vollzogen, dann aber abgeschafft (ein Nachklang davon in der Sage von Isaaks Opferung, Gen. 22) und nur noch fingiert, indem das Kind scheinbar Jahwe gegeben, ihm dann aber für Geld abgekauft wurde (Numeri XVIII 16). Der Brauch ist auf die männliche Erstgeburt beschränkt, weil bei dem ersten Kinde die Verunreinigung am schwersten empfunden wurde und das männliche Geschlecht im Kult überhaupt eine größere Rolle spielte. — Von der Erstgeburt der Tiere gilt dasselbe. Nur der Esel, der unrein ist (nach Lev. XI 7 und 26, Deuteron. XIV 6ff.), darf nicht auf den Altar gebracht, sondern muß einfach vergraben werden. Für den Zweck der Tabubeseitigung genügt dies, ja es ist wohl die Vorstufe des Opfers an Jahwe, das sich aus der einfachen Beseitigung nach den oben S. 30f. angegebenen Gründen, besonders wegen der Furcht vor

die ja dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden[1]. Da wird z. B. bei Zahnschmerz der kranke Zahn mit einem Nagel berührt und dieser in einen Baum eingeschlagen; darauf sollen die Schmerzen verschwinden. Oder man streicht mit einem Tuch über die kranke Stelle am Körper und wirft das Tuch weg; wer es zuerst berührt, erhält die Krankheit[2]. Die Hebräer entfernten auf dieselbe Weise kultische Unreinheit (die später zur Sünde wird), nur bedienten sie sich dabei eines lebenden Tieres[3]. Bei den Griechen benutzte man zu demselben Zweck Menschen. Wiederum, wie beim Kindesopfer am Lykaienfest, erhebt sich die Frage, warum nicht ein Tier dabei genügte. Darauf kann auch hier[4] nur die Antwort lauten, daß eine magische Qualität sich am leichtesten in ein Wesen von gleicher Art zu übertragen schien. — Eine große Anzahl von griechischen Bräuchen ist auf diesen Gedanken zurückzuführen.

Ältere Schriftsteller[5], einer von ihnen mit bestimmter Beziehung auf Athen, sprechen andeutungsweise davon, daß

Schädigungen durch den Getöteten, herausentwickelt haben mag. — R. Wünsch hält übrigens auch eine andere Deutung des Brauches für möglich.

[1] Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 325 ff.

[2] Sehr klar ist die Vorstellung in dem ältesten erhaltenen Beispiel für solchen Zauber in Deutschland, dem „Münchener Wurmsegen“: „Geh aus, Wurm (der Krankheit) mit neun Würmlein, heraus von dem Mark in die Adern, von den Adern in das Fleisch, von dem Fleisch in die Haut, von der Haut in diese Röhre (eines Pfeils, der fortgeschossen wird).“ Müllenhoff-Scherer, Denkmäler d. 8.—12. Jahrh.[3] IV 1892, 5 B.

[3] Lev. 16. Vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übersetzt von Stübe, 113, 321, 324.

[4] S. oben S. 23.

[5] Ps. Lysias, *κατ' Ἀνδοκίδου* VI 53: *Νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι ὡς ἓν τούτων οὗτός ἐστιν.* — Aristophanes Frösche 731 ff.: *καὶ πονηροῖς κἀκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα | ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν, οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ | οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκῇ ῥᾳδίως ἐχρήσατ' ἄν.* Hipponax fg. 4 Bergk: *Πόλιν καθαίρειν καί κράδῃσι βάλλεσθαι*, ib. 5: *Βάλλοντες ἐν λειμῶνι καὶ ῥαπίζοντες | κράδῃσι καὶ σκίλλῃσι, ὥσπερ φαρμακόν*, ib. 6: *Δεῖ δ' αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι*, ib. 7: *Κἀφῇ παρέξειν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν | καὶ τυρὸν, οἷον ἐσθίουσι φάρμακοί*, ib. 8: *Πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέχονται χάσκοντες | κράδας ἔχοντας, ὡς ἔχουσι φαρμακούς*, ib. 9: *Λιμῷ γένηται ξηρός, ἐν δὲ τῷ θυμῷ | φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη*, ib. 37: *Ὁ δ' ἐξολισθὼν*

zur Entsühnung zwei *φαρμακοί* herausgeführt wurden. Spätere Gelehrte[1] haben noch einige andere Angaben zur Ergänzung überliefert: die *φαρμακοί* waren Taugenichtse, sie waren mit

---

ἱκέτευε τὴν κράμβην | τὴν ἑπτάφυλλον, ἣν θύεσκε Πανδώρῃ | Ταργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμακοῦ.

[1] Harpokration, *φαρμακός* (S. 298 Dind.): *Λυσίας ἐν τῷ κατ' Ἀνδοκίδου ἀσεβείας, εἰ γνήσιος· δύο ἄνδρας* (Wilamowitz, Hermes XXII 647, 1 *ἄρνας*) *Ἀθήνησιν ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν· ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν α' τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν.* Helladios bei Photius bibl. p. 534 Bekker: *ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἅτερος. σύβακχοι* (Mommsen *σύμβακχοι*) *δὲ* [*φησίν*] *ὠνομάζοντο.* Die Ermordung des Androgeos sei der Grund für den Brauch. — Arkadios 51 Barker, aus Herodian: *φαρμακός, ὁ ἐπὶ καθαρμῷ τῆς πόλεως τελευτῶν.* Ammonios 142 Valck.: *φαρμακός . . . ὁ ἐπὶ καθάρσει τῆς πόλεως ῥιπτόμενος.* Suidas s. v. *φαρμακός· ὁ ἐπὶ καθαρμῷ πόλεως ἀναιρούμενος· ὃν λέγουσιν κάθαρμα* (folgt Zitat von Aristoph. Frösche 731). Ders. *κάθαρμα· ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνῄρουν ἐστολισμένον τινά, ὃν ἐκάλουν κάθαρμα.* Hesych s. v. *φαρμακοί· καθαρτήριοι, περικαθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.* Ders. *φαρμακή· ἡ χύστα, ἣν ἡτοίμαζον τοῖς καθαίρουσιν τὰς πόλεις.* Schol. Ar. Frösche 730: *φαρμακοῖσιν· καθάρμασιν· τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους εἰς ἀπαλλαγὴν αὐχμοῦ ἢ λιμοῦ ἤ τινος τῶν τοιούτων ἔθυον, οὓς ἐκάλουν καθάρματα.* Schol. Aristoph. Ritter 1136: *δημοσίους δὲ τοὺς λεγομένους φαρμακούς, οἵπερ καθαίρουσιν τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ· ἢ τοὺς δημοσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς πόλεως τρεφομένους· ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω, ἢ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.* Schol. Aristoph. Plutos 454: *καθάρματα δὲ αὐτούς φησιν ἀντὶ τοῦ εὐτελεστάτους,* Venetus ebenda: *καθάρματα ἐλέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινος ἤ τινος ἑτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς· τουτὶ δὲ τὸ ἔθος καὶ παρὰ Ῥωμαίοις ἐπεκράτησε· λέγεται δὲ καὶ καθαρισμός* (fehlt im Ravennas). Tzetzes Chil. 5, 726 f.: *ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτο ἦν τὸ πάλαι· | ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ | εἴτ' οὖν λιμὸς, εἴτε λοιμός, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο, | τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν | εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης. | εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν, | τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μάζαν καὶ ἰσχάδας, | ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον εἰς τὸ πέος | σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων, | τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις.* Dann weist Tzetzes auf die lokrischen Mädchen (s. unten S. 47 ff.) und die Verse des Hipponax (s. oben S. 36) hin.

Feigenschnüren behängt; auch eine besondere Flüssigkeit, deren Zusammensetzung und Anwendung wir nicht kennen, spielte eine Rolle; beim Hinausführen der *φαρμακοί* trugen Flötenspieler die „Feigenzweigweise" vor. Während die meisten Quellen nur von einem „Hinausführen" sprechen, wollen einige wissen, daß sie auf wildem und unfruchtbarem Holz verbrannt wurden. An einer Stelle wird berichtet, daß die Zeremonie in Athen und zwar am Thargelienfest stattfand; Hesych dagegen spricht von mehreren Städten. Heranzuziehen ist als Quelle auch eine delphische Sage von einem Mann namens *Φαρμακός*, der im Tempel des Apollon heilige Schalen stahl und deshalb von Achilleus' Genossen gesteinigt wurde; nach der Meinung des Kallimacheers Istros war der athenische Thargelienbrauch eine Nachahmung dieses Vorfalls [1].

Wir suchen auch hier zunächst die einzelnen Teile in die Hand zu bekommen.

Feigen haben nach griechischem Volksglauben eine kathartische oder apotropäische Bedeutung [2]. Wenn die *φαρμακοί* sie an einer Schnur um den Hals tragen, so sollen sie entweder selbst gegen dämonische Einflüsse geschützt werden, oder es soll verhindert werden, daß sich eine Unreinheit von ihnen aus weiter verbreitet.

Flötenspiel ist wohl als ein Mittel anzusehen, durch das böse Geister verscheucht werden sollen [3]; es findet sich mit dem gleichen Zweck noch bei mancher anderen Zeremonie.

Der Name der *φαρμακοί* bietet Schwierigkeiten. *Φαρμακός* bedeutet nach dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch „Zauberer", *φάρμακον* ist das Zaubermittel, das Glück und Unglück bringen kann, demnach sowohl das Heilmittel wie das Gift [4]. Man hat angenommen, daß in unserem Brauche

---

[1] S. o. S. 37 Anm. 1 unter Harpokration.

[2] E. Rohde, Psyche II 406f. Anders K. O. Müller, Dorier I² 1844, 330.

[3] Wolters, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 228; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 12. — Man erinnere sich daran, daß Davids Saitenspiel den bösen Geist des Saul verscheucht.

[4] Über die Etymologie vgl. Fick, Bezzenbergers Beiträge XXIII 189., 185ff.; Osthoff ebenda XXIV 1899, 144 *φαρμακός* „der als Zauber dienende, ein in Menschengestalt verkörperter Zauber"; W. Havers, Indogermanische

nichts anderes stecke als eine Vertreibung von Zauberern, die dem Volke Schaden zugefügt hatten oder zufügen konnten [1]. Das will durchaus nicht mit der sonstigen Überlieferung stimmen, nach der es sich um eine Entsühnung handelte. So muß das Wort *φαρμακός* anders zu verstehen sein, am besten wohl als „lebendes Zauber-(d. h. Reinigungs)mittel“, eine maskuline Bildung zu dem neutralen *φάρμακον*; heißen doch auch in Halos [2] die Menschen, die *καθάρματα* (ebenfalls ‘Reinigungsmittel’) waren, *καθαρμοί*.

Die Zweizahl der *φαρμακοί* erklärten die Alten damit, daß der eine die Männer, der andere die Frauen vertreten sollte — eine Auffassung, die sehr annehmbar klingt [3]. Für die Tatsache, daß die *φαρμακοί* Menschen von geringem Wert waren, könnte man die Erklärung darin suchen, daß im Anfang angesehene Mitbürger zur Entsühnung des Volkes benutzt, später aber an deren Stelle solche Menschen getreten seien, auf deren Erhaltung niemand besonderes Gewicht legte. War aber, wie wir meinten, der Zweck nur der, die Unreinheit von Mensch auf Mensch übergehen zu lassen, so war es von Anfang an gleichgültig, welcher Art die menschlichen Sündenböcke waren.

Das Ende der Zeremonie wird freilich nicht klar bezeichnet; Hinausführen (das heißt doch wohl „über die Grenze bringen“), Verbrennen, Steinigen werden nebeneinander genannt. Das sind alles drei gleichwertige Mittel, durch die man einen unreinen Menschen beseitigen konnte. Verbannung und Verbrennung haben wir schon an anderer Stelle in dieser Bedeutung kennen gelernt; die Steinigung dient in der gleichen Weise dazu, einen Menschen, dem man nicht zu nahe kommen will, aus der Ferne zu töten [4]. Wie sind aber diese Un-

---

Forschungen XXV 1909, 375 ff.: „der *φαρμακός* ist ein körperlich und geistig geschlagener Mann, ein ‘Idiot’, ein ‘Kretin’“; A. Klotz, Glotta III 236 ff.

[1] O. Gruppe, Griech. Myth. und Religionsgesch. 923. [2] S. u. S. 44, 1.

[3] Harpokration und Helladios aaO., s. o. S. 37 Anm. 1.

[4] Material über Steinigen s. R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 1909, 223 ff. Durch die Steinigung wird außerdem erreicht, daß der Körper zugedeckt und somit der Berührung durch Menschen entzogen, gleichzeitig aber auch durch die Steinlast die Seele am Entweichen gehindert wird.

stimmigkeiten zu erklären? Doch wohl am besten dadurch, daß die Berichte aus verschiedenen Orten überliefert werden. Für Athen ist der Brauch von Ps. Lysias überliefert, die Legende von dem Räuber *Φαρμακός* ist in Delphi lokalisiert und dürfte einem Brauch eben in dieser Stadt als Begründung gedient haben. Verbannung und Steinigung ließen sich auch in der Art zusammenfügen, daß die *φαρμακοί* durch Steinwürfe fortgejagt wurden.

Überliefert ist von einem Schriftsteller, daß der Brauch in Athen am Thargelienfest vollzogen wurde. Dagegen sind in neuerer Zeit Einwände erhoben. Man hat sich gewundert, daß mehrere Gelehrte des Altertums von den Sühnungen an den Thargelien sprächen, jedoch nur ein einziger [1] die doch recht auffälligen *φαρμακοί* erwähnte [2]: ein solcher Schluß ex silentio ist aber keineswegs zwingend, denn gerade die Tatsache, daß noch mehrere Reinigungen vorgenommen wurden, macht auch die Existenz der unsrigen bei jener Gelegenheit wahrscheinlich. Noch bedenklicher ist ein zweites Argument, die Thargelien seien in heiterer Feier vollbracht und das grausige Menschenopfer habe in diesem Rahmen keine Stätte gefunden: allzuleicht kann sich die Grundstimmung eines Festes verändern [3], besonders wenn die frühere Bedeutung vergessen wird.

Fand die heilige Handlung am Thargelienfest statt, so gehörte sie zur Verehrung des Apollon, der ja der Sühnegott *κατ' ἐξοχήν* war; darauf weist auch die delphische Legende hin. Vielleicht hat gerade Apollon der Sitte in Griechenland Verbreitung verschafft.

Die Handlung war ein reiner Zauber, kein eigentlicher Akt des Gottesdienstes; die alte Auffassung als „Sühnopfer", das durch die Hingabe zweier Menschenleben bewirkt wird [4], dürfte nicht mehr allgemein befriedigen. Keine der Einzel-

---

[1] Harpokration, der auf Kallimachos Schüler Istros zurückgeht; s. o. S. 37, 1.

[2] P. Stengel, Zu den griech. Sakralaltert., Hermes XXII 1887, 86 ff. Dagegen hat sich ausführlich ausgesprochen J. Toepffer, Thargelienbräuche, Rhein. Mus. XLIII 1888, 142 ff.

[3] Vgl. die jetzt heitere Feier der ursprünglich ernsten Kirchweih; s. auch E. Samter, Archiv f. Rel.-Wiss. X 1907, 385.

[4] C. O. Müller, Stengel, Schoemann-Lipsius u. a.

heiten spricht gegen die oben vorgetragene Deutung; ja ein Punkt wie die Verwendung minderwertigen Menschenmaterials findet auf diese Weise vielleicht noch eine bessere Begründung als vorher. Hätten wir hier dieselbe gute Überlieferung, wie bei den römischen Bräuchen, so würden wir wohl auch einen Zauber finden, in dem die *φαρμακοί* mit der Sünde beladen werden [1].

Denselben Sinn hatte ein *δρώμενον*, das alljährlich am leukadischen Felsen geübt wurde. Von der Höhe, auf der ein Apolloheiligtum stand, warf man am Fest des Gottes „zur Abwehr von Unheil", wie man sagte, einen Verbrecher in das Meer hinab. Jedoch glaubte man ihn am Leben zu erhalten, indem man Federn und ganze Vögel an ihn band, und fischte ihn auf, wenn er nicht getötet war; den noch am Leben Gebliebenen trieb man schleunigst über die Grenze [2].

Niemand wird diesen mit einiger Feierlichkeit vollzogenen Akt für eine gewöhnliche Hinrichtung halten. Die meisten Religionshistoriker [3] denken denn auch an ein Opfer, ein „Sühnopfer" gewöhnlichen Schlages, durch das dem sündigen Volke die Gnade Apollons erkauft werden sollte; die Wahl

---

[1] S. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe, 322 Anm. 722; J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [2] 1908, 95 ff.; W. Mannhardt, Myth. Forschungen 1884, 124 (Herausführen eines Unfruchtbarkeitsdämons).

[2] Strabo X 452: *ἔχει δὲ τὸ τοῦ Λευκάτα Ἀπόλλωνος ἱερὸν καὶ τὸ ἅλμα τὸ τοὺς ἔρωτας παύειν πεπιστευμένον . . . ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἅλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισῴζειν εἰς δύναμιν τῶν ὅρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα.* Vgl. auch Ampelius, lib. mem. 8. — M. Heinemann, Landschaftliche Elemente in der griechischen Kunst (Bonn. Diss. 1910) 50 f. erklärt nach Loeschcke ein etruskisches Wandgemälde als Darstellung des Sprunges vom leukadischen Felsen; dies wird zurückgewiesen von v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides 1913, 26, 1.

[3] K. O. Müller, Dorier 1, 329 f. u. a., zuletzt v. Wilamowitz aaO. — Die *Λευκὰς πέτρα* ist (im Anschluß an Odyss. XXIV 11) von A. Dieterich, Nekyia 1893, 27 f. u. a. als Totenfels erklärt worden. Doch warum soll nicht ein helleuchtender Fels im Gegensatz zu einem bewaldeten als „Weißer" ohne irgendeinen mythologischen Nebensinn bezeichnet worden sein?

eines Verbrechers und die Anwendung jenes primitiven Fallschirmes erscheinen ihnen als Milderungen des alten Brauches in einer menschlicher empfindenden Zeit. Von anderer Seite[1] ist an ein Gottesurteil gedacht, bei dem die Entscheidung über den Tod des Geweihten in das Belieben der Gottheit gestellt wird. Besser erscheint auch hier die Idee des Sündenbockopfers[2]. Deutlich ist die Absicht zu erkennen, daß ein Fluchbeladener durch Versenken ins Meer für immer beseitigt wird. Allmählich aber wurde die Sitte gemildert; daß man in alter Zeit schon einen Verbrecher dabei benutzte, ist unwahrscheinlich, da man einen mit Unreinheit beladenen Menschen wohl nicht für geeignet hielt, noch ein neues Tabu auf sich zu nehmen. Der apotropäische Zweck, den die Alten dem Brauch zuschrieben, wurde bei unserer Auffassung auch erreicht, da die Beseitigung von kultischer Unreinheit auch die Gefahr eines von Dämonen oder Göttern ausgehenden Unglücks verringerte.

Solche *φαρμακοί* — der Ausdruck ist allerdings nicht weiter überliefert — gab es noch an anderen Orten Griechenlands.

In Abdera war es Sitte, zur Reinigung des Volkes alljährlich einen Bürger, der „devoviert" war — einen für alle, wie es hieß, — zu steinigen[3]. Was wir an anderer Stelle vermißten, ist hier überliefert: es wird von einem *devovere* gesprochen, d. h. „herabwünschen, den Unterirdischen weihen"[4], und dies könnte sehr wohl „mit Fluch beladen" bedeuten. Wir müssen annehmen, daß diese Devotion ursprünglich ein regelrechter Zauberspruch war, der mit dem Aussprechen in Erfüllung trat; später wurde er vielleicht, wie wir es bei den Römern so häufig finden, zum einfachen Gebet. Von Apollon ist hier

---

[1] F. Dümmler, Delphika 1894, 16.

[2] Seit K. O. Müller, Dorier I 233, schreibt man dem leukadischen Felssturz dieselbe Bedeutung zu wie dem athenischen Thargelienbrauch.

[3] Ovid, Ibis 465 f.: *Aut te devoveat certis Abdera diebus | saxaque devotum grandine plura petant.* Dazu die Scholien, deren älteste und beste Fassung im codex Philippicus steht: *Abderitae dicti sunt in uno quoque anno lustrasse se publice, et in his emptum hominem pro capitibus omnium devotum lapidibus occidebant.*

[4] S. darüber weiter unten.

keine Rede; möglich aber ist, daß auch der abderitische Brauch an seinem Feste stattfand.

Aus Massilia[1] ist derselbe Brauch überliefert: wenn eine Pest das Volk bedrängte, wurde ein Mitbürger ein Jahr lang mit „reineren Speisen" auf Staatskosten ernährt; dann führte man ihn bekränzt und unter Verwünschungen, daß das Unglück der Stadt über ihn kommen solle, umher; darauf wurde er vom Felsen hinabgestürzt. — Auffällig ist hier, daß der *φαρμακός* zunächst ein ganzes Jahr auf Staatskosten ernährt wurde. War es ein Mittel, um ihn ganz frei von aller Unreinheit, also besonders aufnahmefähig für fremde Unreinheit zu machen? Darauf würde der Ausdruck „mit reineren Speisen" hindeuten: nicht einmal Speisen, die ein Tabu mit sich bringen, sollen zu ihm gelangen[2]. Bezeichnend sind hier wiederum die Verwünschungen, mit denen das Unglück der Stadt auf sein Haupt gelegt wird; den Tod findet auch er durch einen Felssturz.

Noch andere Menschenopfer, bei denen der Zweck zunächst weniger klar ist, gehören in diesen Gedankenbereich.

In der südthessalischen Stadt Halos im Lande Achaia lag auf dem jeweils ältesten Mitglied des Geschlechts der Athamantiden das Verbot, in das Rathaus zu gehen. Betrat er es trotzdem und zwar freiwillig, so wurde er zunächst dort zurückbehalten, um dann als Opfer für Zeus Laphystios, den „Verschlinger", in feierlicher Prozession, deren Teilnehmer bekränzt waren, hinausgeführt zu werden. Manchem gelang noch im letzten Augenblick die Flucht; doch durfte er nicht zurückkehren, wenn er nicht wollte,

---

[1] Petronius fg. 1 Bücheler (S. 109) aus Servius zu Verg. Aen. III 57: *Sacra id est exsecrabilis, tractus est autem sermo ex more Gallorum. Nam Massilienses, quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis* (*sumptibus* fügt Bücheler hinzu) *et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur. Hoc autem in Petronio lectum est.*

[2] Man erinnere sich z. B., daß die römischen Priester mancherlei Speisen, z. B. Bohnen, nicht essen, ja nicht einmal sehen durften; s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] 1912, 235 und 507; vgl. dazu auch S. Reinach *Cultes, mythes et religions* I 1905, 46f.

daß man die Zeremonie an ihm wiederholte. — Xerxes verschonte bei seinem Durchzug durch die Stadt das Haus der Athamantiden und den Hain des Zeus Laphystios[1]. — Hinzuzufügen ist, daß in einer ätiologischen Legende, die den beabsichtigten Opfertod und die Rettung des Athamas er-

---

[1] Herodot VII 197: *Ἐς Ἄλον δὲ τῆς Ἀχαιίης ἀπικομένῳ Ξέρξῃ οἱ κατηγεμόνες τῆς ὁδοῦ βουλόμενοι τὸ πᾶν ἐξηγέεσθαι ἔλεγόν οἱ ἐπιχώριον λόγον, τὰ περὶ τὸ ἱρὸν τοῦ Λαφυστίου Διός, ὡς Ἀθάμας ὁ Αἰόλου ἐμηχανήσατο Φρίξῳ μόρον σὺν Ἰνοῖ βουλεύσας, μετέπειτα δὲ ὡς ἐκ θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσιν τοῖσιν ἐκείνου ἀπογόνοισιν ἀέθλους τοιούσδε· ὃς ἂν ᾖ τοῦ γένεος τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ λήιτου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσιν (λήιτον δὲ καλέουσιν τὸ πρυτανήιον ⟨οἱ⟩ Ἀχαιοί)· ἢν δ' ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστιν, ὅκως ἔξεισιν, πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ· ὥς τε ἔτι πρὸς τούτοισιν πολλοὶ ἤδη τούτων ⟨τῶν⟩ μελλόντων θύσεσθαι δείσαντες οἴχοντο, ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώρην, χρόνου δὲ προιόντος ὀπίσω κατελθόντες, ἢν ἁλίσκωνται, ἐστέλλοντο ἐς τὸ πρυτανήιον· ὡς θύεταί τε, ἐξηγέοντο, στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθείς. ταῦτα δὲ πάσχουσιν οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φρίξου παιδὸς ἀπόγονοι, διότι καθαρμὸν τῆς χώρας ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μιν θύειν ἀπικόμενος οὗτος ὁ Κυτίσσωρος ἐξ Αἴης τῆς Κολχίδος ἐρρύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. Ξέρξης δὲ ταῦτα ἀκούσας ὡς κατὰ τὸ ἄλσος ἐγίνετο, αὐτός τε ἔργετο αὐτοῦ καὶ τῇ στρατιῇ πάσῃ παρήγγειλε, τῶν τε Ἀθάμαντος ἀπογόνων τὴν οἰκίην ὁμοίως καὶ τὸ τέμενος ἐσέβετο.* Ps.-Plato, Minos 315c: *καὶ μὴ ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες.* Schol. Apollon. Rhod. II 653: *υἷ' Ἀθάμαντος· τὸν Φρίξον ὑποδέδεκται ὁ Διψακὸς εἰς Κόλχους πορευόμενον. φασὶ δὲ ἐκεῖ σφαγιασθῆναι τῷ Λαφυστίῳ Διί, καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἕνα τῶν Φρίξου ἀπογόνων εἰσιέναι εἰς τὸ πρυτανεῖον, ἐπελθόντα τινὰ ἑκουσίως τῷ προειρημένῳ Διί.* — Die Kultlegenden gliedern sich in zwei Gruppen: 1. Athamas, der Ahnherr des Geschlechts, soll geopfert werden, er wird aber durch seinen Enkel Kytissoros oder durch Herakles davon befreit: Herodot VII 197 (s. o.), Sophokles TGF p. 131 Nauck. — 2. Athamas will seine Kinder Phrixos und Helle bei einer Hungersnot opfern; aber sie entfliehen auf einem goldenen Widder. Diese viel erzählte Sage fand zahlreiche Ausschmückungen: den Märchenzug von der bösen Stiefmutter und das Josephmotiv. Den Widder opferte Athamas dem Zeus Laphystios, damit der Gott nicht leer ausgehe (Motiv, das aus der Iphigenia- und ähnlichen Sagen genommen ist). Beide Klassen von Sagen übertragen das Opfer auf die Stammväter des Geschlechtes, Athamas wie Phrixos (und Helle). Bezeichnend für den Ausgang der Zeremonie in historischer Zeit (s. im Text) ist übrigens die Tatsache, daß in beiden Sagen das Opfer sich durch die Flucht retten kann.

zählt, die Handlung als eine Reinigung aufgefaßt wird [1]. Eine genaue Prüfung der Einzelheiten bestätigt diese Annahme [2].

Der Mitbürger, der sich dem Tode weiht, wird aus der Stadt hinausgeführt. Das erinnert an das Hinausführen der *φαρμακοί* in Athen; man will also die Stadt durch die Zeremonie, die nun stattfindet, nicht beflecken. Draußen soll er geopfert werden, aber es ist überliefert, daß sehr viele in diesem Moment entflohen sind. Das kann doch nur geschehen sein, wenn man ihnen die Möglichkeit dazu gab, sei es, daß die einst starre Forderung des Opfertodes im Lauf der Zeit gemildert worden war, sei es, daß auch hier schon ursprünglich die Verbannung gleichberechtigt neben dem Tod bei der Beseitigung eines unreinen Menschen stand. Dies letztere würde wiederum den *φαρμακοί* entsprechen.

Freiwillig opferte sich der Athamantide auf. Sicherlich hat er es nur bei einer besonderen Gelegenheit getan, und das wird ein nationales Unglück gewesen sein, Pest, Kriegsnot, Hunger: Ereignisse, die durch die Sünde, d. h. die religiöse Unreinheit der Menschen enstanden waren und nur durch eine Reinigung beseitigt werden konnten.

Der Athamantide erklärte sich zum Tode bereit, indem er in das Rathaus ging, dessen Betreten ihm sonst untersagt war. An und für sich wird das Rathaus kaum eine so besondere Bedeutung gehabt haben; nur was in ihm vorging, konnte gefährlich werden, wahrscheinlich eine Zeremonie, durch die (wie bei den Hebräern durch das Handauflegen auf den Sündenbock) die Unreinheit auf den Athamantiden überging. Er gewöhnte sich dann daran, den Ort dieser Handlung nicht zu betreten, bevor er deren Vollziehung wünschte; das wurde allmählich zum Gesetz [3]. War er aber erst einmal drinnen, so verließ er das Gebäude nur, um zum Opferaltar geführt zu werden: eine Isolierung, durch die offenbar

[1] Herodot aaO.

[2] K. O. Müller, Orchomenos 156 ff.; Ph. Buttmann, Mythologus II 1829, 230 (Zeus Laph. wie der Kinder fressende Kronos und Moloch); Stein zu Herodot aaO. (ebenso); Frazer, Golden Bough [2] II 34 ff.; M. P. Nilsson, Griechische Feste 1906, 10 ff.

[3] Oder man mag annehmen, daß er sich ursprünglich im Rathause dem *κοινὸν* der Männer stellte.

die Übertragung des Unreinen verhindert werden sollte. Nur in einem Falle geschah das Betreten des Rathauses unfreiwillig. War ein Todgeweihter seinem Schicksal entronnen, dann aber zurückgekehrt, so führte man ihn wieder in das Rathaus und bewahrte ihn dort bis zum Opfer auf. Also war dies Tabu in der Ferne nicht von ihm gewichen, und um eine Infektion seiner Landsleute zu vermeiden, mußte er von neuem aus ihrer Mitte entfernt, d. h. zunächst in Gefangenschaft behalten, dann gänzlich beseitigt werden.

Das Institut des Menschenopfers war hier an den Kult des „Zeus Verschlinger“ geknüpft. Der Name sagt, was das Wesen dieses Gottes war. Aber man muß fragen: verlangt der grausame Sinn dieses Gottes menschliches Blut, oder erscheint er nur als grausam, weil in seinem Hain das Opfer fällt? Ist unsere Auffassung des Brauches richtig, so werden wir uns der zweiten Möglichkeit anschließen. Wie die Germanen die Seelen hingerichteter Verbrecher dem Wodan weihten, so brachte man den Athamantiden einem Dämon dar, der danach Laphystios hieß: er sollte den Geist des Getöteten an der Rache hindern. Mit dem obersten der hellenischen Götter, dessen Namen er annahm, hatte dieser Dämon natürlich ursprünglich nichts zu tun [1].

Allmählich war der Brauch erstarrt. Das Betreten des Rathauses, das früher unbedenklich geschehen konnte, erschien nun als gefährlich. So galt auch nicht mehr irgendein beliebiger Mensch als geeignet, sein Volk von der Sünde zu befreien; vielmehr wurde es nun in einer bestimmten Familie üblich, diese unzweifelhaft ehrenvolle Last auf sich zu nehmen — vielleicht weil man in wiederholten Fällen mit den Angehörigen dieses Geschlechtes gute Erfahrungen gemacht hatte. Dies Geschlecht leitete seinen Ursprung auf den alten Herrscher des Landes, Athamas, zurück.

---

[1] Der Name Laphystios läßt sich nur als „Verschlinger“ deuten (zu *λαφύσσειν*). K. O. Müller, Orchomenos 159 setzte Laphystios ohne genügenden Grund gleich *Φύξιος*. Beziehungen zu dem pisidisch-isaurischen Volk der Laphystrener, auf deren Möglichkeit mich Herr Professor Herbig in einer freundlichen Mitteilung hinweist, liegen wohl ebenso wenig vor wie zwischen Zeus (Apollon) Lykaios und den Lykiern.

Φαρμακοί, und zwar diesmal solche weiblichen Geschlechtes, finden wir auch in einem lokrischen Brauch, der durch eine kürzlich aufgefundene Inschrift aktuell geworden ist. Die Lokrer pflegten zwei vornehme Mädchen, die aus den sogenannten „hundert Familien“ durch das Los bestimmt wurden, in das Heiligtum der Athene von Ilion zu senden, alljährlich oder, wie eine andere Überlieferung angibt, wenn die früher gesandten Mädchen gestorben waren. Die Landung in der Troas ging möglichst heimlich vor sich, denn die Troer lauerten den Ankommenden auf und suchten sie in ihre Gewalt zu bekommen, um sie zu töten; die Leichen verbrannten sie mit dem Holz unfruchtbarer und wilder Bäume und warfen die Asche in das Meer. Gelang es den Mädchen, unbemerkt zu landen, so flüchteten sie sich in das Heiligtum der Göttin und waren dort solange geschützt, wie sie im Tempel blieben; verließen sie ihn aber, so konnten sie gejagt und getötet werden. Sie mußten im Tempel niedrige Dienste verrichten und durften sich der Göttin selbst nicht nahen. — Der Brauch leitete seinen Ursprung zurück auf die Schändung der Kassandra durch Aias am Altar der Athene nach der Zerstörung Trojas. Drei Jahre später war eine Pest über das lokrische Land gekommen, und das Orakel hatte befohlen, zur Sühne für den Frevel zwei Mädchen aus des Aias Geschlecht nach Ilion zu senden. Das war nun lange Zeit fortgesetzt worden; dann hatte man einjährige Kinder weiblichen Geschlechts mit ihren Ammen nach Ilion geschickt. Als aber bald nach dem phokischen Krieg (346) angeblich tausend Jahre seit der Zerstörung Trojas vergangen waren, machten sich die Lokrer diesen Umstand zu nutze, um den unbequemen Brauch zu beseitigen; sie sagten, das Orakel habe den Menschentribut nur auf tausend Jahre gefordert. Da nun eins der Mädchen gestorben war, bestatteten sie es deshalb ohne viel Aufsehen und unterließen die Sendung einer Nachfolgerin. Doch bald suchte die erzürnte Gottheit das Land mit Trockenheit und Unfruchtbarkeit heim, und das Orakel riet ihnen, die alte Sitte wieder fortzusetzen. Da sie sich über die Auswahl der Mädchen nicht einigen konnten, so übertrugen sie den Streitfall dem König Antigonos (welchem?), der bestimmte, das

Los solle entscheiden[1]; sie sandten aber künftighin nur eine Jungfrau statt wie früher deren zwei[2]. Plutarch[3] erzählt, daß der Brauch bis kurz vor seiner Zeit in Übung gewesen sei[4].

---

[1] Ob und inwieweit das ein Fortschritt gegenüber der früheren Praxis war, läßt sich nicht sagen.

[2] Interpol. Serv. Verg. Aen. I 41 kennt — sicher mit Unrecht — von Anfang an nur die Sendung einer Jungfrau.

[3] De sera numinis vindicta 12.

[4] An den Brauch lehnten sich zwei ätiologische Legenden an, die in der Dichtung zu einer einzigen verschmolzen: 1. ein Frevel des lokrischen Aias, unter dem seine Nachkommen zu leiden hatten; Procli excerpt. ex Iliupers. (Wagner *Mythographi Graeci* I 244): *Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Ἰλέως πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ξόανον,* s. a. Apollodori epit. V 22 (Wagner 212). Seit Kallimachos, wie es scheint, erzählte man, Aias habe Kassandra wirklich geschändet. Vgl. Fleischer, Roschers Myth. Lex. I 1 Sp. 136; Toepffer, Pauly-Wissowa I 1 Sp. 937f. u. d. W. Aias. Sollten die Lokrer eine unbequeme religiöse Verpflichtung, die mit Ilion zusammenhing, mit der Schuld des Ahnherrn motivieren, so mußte ihr Heros Aias im trojanischen Krieg irgendeinen Frevel begangen haben. Sündhafte Handlungen kamen in diesem Zusammenhang auch sonst vor; war es da so schwer zu erdichten, daß Aias eine Schutzflehende gewaltsam vom Altar der Athena fortgerissen hätte? J. Vürtheim *De Aiacis origine, cultu, patria* 1907, 116 hält Aias für einen alten Giganten, der mit Athena kämpfte, während C. F. Lehmann-Haupt in Gercke-Nordens Einleitung in die Altertumswissenschaft III 102 ein tatsächliches Vergehen der Griechen gegen die Athena von Ilion bei der Zerstörung der Stadt annimmt. 2. Bei der Abfahrt der Griechen sollte Aias gesteinigt werden; er entfloh aber, wie später die lokrischen Mädchen vor ihren Verfolgern, an den Altar der Athena. Apollod. epit. V 25: *ὡς δὲ ἔμελλον ἀποπλεῖν πορθήσαντες Τροίαν, ὑπὸ Κάλχαντος κατείχοντο, μηνίειν Ἀθηνᾶν αὐτοῖς λέγοντος διὰ τὴν Αἴαντος ἀσέβειαν* (nach dem Vorbild des Aufenthalts in Aulis erdichtet). *καὶ τὸν μὲν Αἴαντα κτείνειν ἔμελλον, φεύγοντα δὲ ἐπὶ βωμὸν εἴασαν* (Proclus bei Wagner 245 *τὸν τῆς Ἀθηνᾶς βωμόν*). Vgl. Fleischer aaO.; Toepffer aaO. Die richtige Bedeutung dieser Legende, welche die Flucht der Mädchen begründet, bei E. Rückert, Der Dienst der Athena 1829, 95; Dümmler, Kleine Schriften II 228 u. a. — Der Brauch selbst ist am besten geschildert bei Apollod. epit. VI 20ff. (Wagner 222): *Λοκροὶ δὲ μόλις τὴν ἑαυτῶν καταλαβόντες, ἐπεὶ μετὰ τρίτον ἔτος τὴν Λοκρίδα κατέσχε φθορά, δέχονται χρησμὸν ἐξιλάσασθαι τὴν ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶν καὶ δύο παρθένους πέμπειν ἱκετίδας ἐπὶ ἔτη χίλια. καὶ λαγχάνουσι πρῶται Περίβοια καί Κλεοπάτρα.* (21) *αὗται δὲ εἰς Τροίαν ἀφικόμεναι, διωκόμεναι παρὰ τῶν ἐγχωρίων εἰς τὸ ἱερὸν κατέρχονται· καὶ τῇ μὲν θεᾷ οὐ προσήρχοντο, τὸ δὲ ἱερὸν ἔσαιρόν τε καὶ ἔρραινον· ἐκτὸς δὲ τοῦ νεὼ οὐκ ἐξῄεσαν, κεκαρμέναι δὲ ἦσαν καὶ μονοχίτωνες καὶ ἀνυπόδετοι.* (22) *τῶν δὲ πρώτων ἀποθανουσῶν ἄλλας ἔπεμπον· εἰσῄσαν δὲ εἰς τὴν*

Man hat die Verfolgung durch die Troer und die darauf folgende Hierodulie hier als Ablösung eines alten Menschenopfers angesehen, das eine als Andeutung des guten Willens, dem sich nur die Opfer selbst nicht fügen wollen, das andere als wirklichen Ersatz für ein der Gottheit entgangenes Menschenleben. J. Vürtheim denkt an die Flucht vor einer gewaltsam erzwungenen Prostitution [1]. Beides ist unwahrscheinlich.

ἔπεμπον. εἰσῄσαν δὲ εἰς τὴν πόλιν νύκτωρ, ἵνα μὴ φανεῖσαι τοῦ τεμένους ἔξω φονευθῶσιν. μετέπειτα δὲ βρέφη μετὰ τροφῶν ἔπεμπον. χιλίων δὲ ἐτῶν παρελθόντων μετὰ τὸν Φωκικὸν πόλεμον ἱκετίδας ἐπαύσαντο πέμποντες. Schol. Lyk. Alex. 1159: *συνέβη μιᾷ στελλομένῃ ἐκ Λοκρίδος διαφθαρῆναι ἐπί τινος λόφου τῆς Τροίας καλουμένου Τράρωνος, εἶτα τοὺς Λοκροὺς τὴν μὲν θάψαι, σιωπῆσαι δὲ καὶ μηκέτι πέμπειν τὰς παῖδας, φάσκοντες πεπληρῶσθαι τὸν τῶν ἐτῶν χρόνον, ἀκαρπίας δὲ μετὰ τὴν παῦσιν τῆς θυσίας κατασχούσης αὐτοὺς πάλιν πέμπειν οὐκέτι β', ἀλλὰ μίαν ἀρκοῦσαν εἶναι δοκοῦντας τὴν τιμωρίαν· ὁ δὲ χρησμὸς οὐκ εἶχεν ὡρισμένον χρόνον* (aus Timaeus? Vgl. Schol. Lyk. Alex. 1141, das ungefähr so schreibt wie Apollod., *ὥς φησι Τίμαιος ὁ Σικελός*. Der Scholiast kannte die Apollodorstelle; s. zu Lyk. Alex. 440). — Wenn die Kultlegende in der *Iliupersis* vorkam, so kann auch der Brauch selbst darin gestanden haben; H. v. Herwerden führt einige Verse, die bei Plutarch, de sera numinis vindicta 12 überliefert sind, auf sie zurück, (andere, z. B. Thraemer, Hermes XXV 54 ff., denken an Euphorion als Quelle). Dann behandelten gelegentlich einer Streitfrage aus der lokrischen Geschichte, wie es scheint, Aristoteles und Timaios den Brauch; die Uneinigkeit der beiden Gelehrten spiegelt sich wieder bei Polybios XII 5. Auf Timaios und daneben auf Kallimachos bezieht sich ausdrücklich Schol. Lyk. Alex. 1141 ff. (besonders 1155), auf Timaios dürfte auch Lykophron zurückgehen (Geffcken, Timaios Geographie des Westens, Philolog. Unters. von Wilamowitz und Kießling XIII 1892, 11). Auf Kallimachos (1. Buch der *Αἴτια*) beruft sich Schol. *A* Il. XIII 66. Die Auffassung des Demetrios von Skepsis (s. Text) und ihre Widerlegung finden sich bei Strabo XIII 1 § 40 p. 600 C. Aus dem 4. Jahrhundert stammt eine Notiz des Aineias Taktikos 31, 24; aus dem 3. Jahrhundert eine Inschrift, die kürzlich A. Wilhelm, Jahreshefte d. Österr. Archäolog. Instituts XIV 1912, 163 ff. (Vertrag über die Stellung der Mädchen durch die Aianteier und durch die Bewohner von Naryka) veröffentlicht hat. Vgl. ferner Vergil Aen. I 41; Plutarch, de sera numinis vindicta 12; Aelian fg. 47 (aus Hesych u. d. W. u. a. rekonstruiert), Interpol. Serv. Verg. Aen. I 41, der sich auf Annaeus Placidus (Lesart Ennius wohl falsch) bezieht. — Vgl. als neueste Untersuchung zu dem Brauch P. Corssen, Sokrates I 1913, 188 ff. und 235 ff.; s. auch F. Hauser, Österr. Jahresh. XV 1913, 168 ff.

[1] Vürtheim *De Aiacis origine cultu patria* 1907, 125. Vgl. die Flucht der Kassandra vor der Schändung durch Aias. Einen solchen Brauch er-

Keine einzige Tatsache in dem Ritual spricht irgendwie für Vürtheims Hypothese, ja Einzelheiten, wie z. B. der Zwang, im Heiligtum zu bleiben, würden dadurch kaum erklärt. Der ersteren Annahme aber widerspricht der Umstand, daß die Mädchen, die der Athene geopfert werden sollen, von den Lokrern am Eintritt in das Heiligtum gehindert werden. Will man den Tempeldienst als Ersatz für ein Menschenopfer ansehen, so muß man folgern, daß dies Opfer ursprünglich im Tempel dargebracht werden mußte. Die Troer aber, die sich dem widersetzen wollten, hätten eine schwere Sünde begangen. Der Grund für die feindliche Behandlung der Mädchen muß ein anderer sein: sie galten als unrein. Deshalb wurden sie aus der Heimat fortgesandt, deshalb verjagten die Troer sie bis ins Asyl, deshalb fanden sie noch im Tode keine Ruhe, sondern wurden auf unfruchtbarem Holze verbrannt, deshalb durften sie, denen der Tempel wohl Schutz bot, sich dem heiligen Bildnis der Göttin nicht nahen[1]. Das Austreiben des Unreinen, sowie seine Isolierung in einem Gebäude sind uns als Mittel, die gefährlichen Folgen des Tabu zu beseitigen, ja bereits bekannt. Die Verbrennung der Mädchen auf unfruchtbarem und wildem Holz hat ihre Parallele bei den attischen φαρμακοί[2]; wenn man die Asche ins Meer stürzte, so sollte jeder Überrest von ihnen beseitigt werden[3]. Wohl bietet das Heiligtum unreinen Menschen ein Asyl, wohl kann die Unreinheit gelegentlich durch ein höheres Tabu sozusagen

---

schließt Vürtheim auch für den daunischen Kassandratempel aus Lykophr. Alex. 1131.

[1] Vielleicht hat sich in ihrer Tracht eine ältere Sitte erhalten, da ja auch in solchen Äußerlichkeiten der Kultus stets konservativ ist. Auch das Betreten des Tempels mit nackten Füßen mag einen religiösen Grund haben. Vgl. Wilhelm aaO. 179 und die dort angegebene Literatur.

[2] S. o. S. 39.

[3] Lyk. Alex. 1159 spricht von der Asche τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης. Ist damit nur eine bestimmte Jungfrau gemeint, wie Geffcken, Timaios Geographie des Westens, Philolog. Unters. XIII 1892, 12 annimmt, oder jede, die von den Troern getötet wurde? Schol. Lyk. 1141 läßt jede getötete Lokrerin von Traron hinabgestürzt werden, was nach Holzinger z. St. aus 1159 erschlossen ist; doch wird eine heilige Handlung gerne an einem zuerst natürlich durch den Zufall bestimmten, dann traditionell gewordenen Ort vollzogen.

übertüncht werden, aber die reine Gottheit liebt nicht den Anblick des unheiligen Menschen; daher dürfen die Lokrerinnen nicht der Göttin unmittelbar dienen, sondern können nur — in der Kleidung der Trauernden, Unglücklichen — niedrige Arbeiten verrichten. — Fragt man nun, warum die Mädchen unrein waren, so kann die Antwort nur lauten: sie wurden dazu gemacht, um das Land als *φαρμακοί* zu entsühnen.

Denn man wird nicht annehmen, daß die religiöse Pflicht um des mythischen Ahnherrn willen die Jahrhunderte hindurch gedauert hat[1]. Der Frevel des Aias gegen Athene ist im Gegenteil erdacht, um die Sitte des Mädchentributs zu motivieren. Aber merkwürdig ist dabei, daß die lokrischen Mädchen gerade nach Ilion, der sagenberühmten Stadt, geführt wurden[2], ein Umstand, der bei modernen Forschern ein besonderes Interesse für unseren Brauch hervorgerufen hat. Verjagung der *φαρμακοί* über die Landesgrenze war nichts Ungewöhnliches; daß man sie über die See forttransportierte, finden wir auch beim Felssturz auf Leukas: die Rückkehr der Fluchbeladenen, die doch auf jeden Fall verhindert werden sollte, wurde so besonders erschwert. Wohin man nun die Mädchen, die doch sehr viel schutzbedürftiger waren als männliche *φαρμακοί*, führte, war an sich gleichgiltig. Daß sie nach Ilion gelangten, beruhte, wenn man will, auf einer Verpflichtung der Lokrer, für das Heiligtum der Athene von Ilion zwei Tempeldienerinnen zu stellen; sie benutzten dazu die dem Vaterlande doch verlorenen *φαρμακοί*. Als die Troer freilich erfuhren, daß unheilige Menschen in ihr Land gebracht wurden, verweigerten sie zwar die Gastfreundschaft nicht, forderten aber und erzwangen das ständige Verweilen der Ankömmlinge im Tempel. So wurden die Mädchen zum zweitenmal aus einer Volksgemeinschaft ausgeschlossen. Die historische Entwicklung des

[1] Doch vgl. die Ansicht von C. F. Lehmann-Haupt (s. o. S. 48 Anm. 4).

[2] Gruppe hat darauf hingewiesen, daß Aias der Sohn des Ileus oder Oileus (*Ϝιλεύς*) ist, und hat eine lautliche Übereinstimmung des Stammvaters des Geschlechtes mit dem Namen Ilion aus *Ϝίλιον* = Sühnstadt zu *ἵλημι* aus **Ϝίλημι* feststellen wollen (Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 90, 2; s. Vürtheim aaO. 116); neuerdings (Berliner philol. Wochenschr. 1908, 687) hat Gruppe diese unhaltbare Etymologie wieder aufgegeben und *ἵλημι* (nach anderen) aus **σι-σ(ε)λημι* (*σέλας*) abgeleitet.

Brauches brachte das mit sich; wenn es nur darauf ankam, die *φαρμακοί* in einem Tempel zu isolieren, so hätte man das schon in Lokris selbst tun können [1].

Der Sitte liegt uraltes religiöses Denken zugrunde, und gerade ihre eben geschilderte Entwicklung setzt eine längere Zeitdauer voraus. Doch hat man schon im Altertum ihren Ursprung erst in verhältnismäßig späte Zeit verlegt: Demetrios von Skepsis datierte ihren Anfang von der Zeit der Perserherrschaft, also dem 6. Jahrhundert her. Neuerdings hat v. Wilamowitz [2] die Entstehung des Athenakultes in Ilion und damit auch unseres Brauches in dieselbe Zeit gesetzt. Die gewöhnliche Tradition der Alten [3], der sich auch C. F. Lehmann-Haupt [4] im wesentlichen angeschlossen hat, ließ die ersten Mädchen drei Jahre nach der Eroberung Trojas fortgesandt werden. Einen festen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung gewinnen wir zunächst durch die Erwähnung unserer Kultlegende in der Iliupersis. Soll wirklich, wie es sehr wahrscheinlich ist, der Frevel des Aias und dessen Rettung am Altar der Athena den Mädchentribut motivieren, so muß dieser im 7. Jahrhundert schon in Übung gewesen sein. Möglicherweise aber ist er viel älter; denn der Athenatempel in Ilion scheint aus sehr frühen Zeiten zu stammen. Wenn man dort die Opfer nicht schlachtete, sondern an einen heiligen Baum hängte [5], so ist das eine Sitte, die nach Ausweis der Gemmen in mykenischer Zeit allgemein üblich war [6]. Demnach spricht wenigstens nichts dagegen, daß unser Menschenzoll auch aus jenen Tagen stammt. Brückner [7] glaubt sogar, einen verdeckten Brunnen aus der VI. oder VII. Schicht dem Athenaheiligtum und besonders dem „lichtscheuen Dienst" der Lokrerinnen zuweisen zu können. Aber seine Voraussetzung und darum auch sein Schluß sind falsch: der Dienst war nicht in dem Sinn lichtscheu, daß er eines verdeckten Brunnens be-

---

[1] Ähnlich ist der athenische Menschentribut nach Kreta, über den wir an anderer Stelle sprechen werden.

[2] Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1905, 319; derselbe, Griech. Lit. d. Altertums [1] 10. [3] S. o. S. 48 Anm. 4. [4] S. o. S. 48 Anm. 4.

[5] Brückner bei Dörpfeld, Troia und Ilion 1902, 563.

[6] Brückner aaO. 563ff. [7] AaO. 560ff.

durft hätte; die Mädchen hüteten sich nur vor der Berührung mit den Einheimischen, die sie mit Gewalt vertreiben könnten. — Wie über den Anfang, so haben wir auch über das Ende der Sitte einen Terminus ante quem. Plutarch [1] überliefert, daß der Brauch bis kurz vor seiner Zeit ausgeübt sei. Manche [2] freilich meinen, Plutarch habe aus einer früheren Quelle, etwa des 2. oder 3. Jahrhunderts v. Chr., abgeschrieben. Wie dem auch sein mag, einen Terminus post quem besitzen wir jetzt in der oben genannten 1893 gefundenen Inschrift, die ihr Herausgeber Wilhelm [3] in das 3. vorchristliche Jahrhundert setzt.

Noch eine andere Angabe aus der Geschichte des Brauches ist angefochten. Tzetzes [4] berichtet im Kommentar zu Lykophron, daß einjährige Mädchen mit ihren Ammen statt erwachsener Jungfrauen nach Ilion gesandt seien. Vürtheim [5] hat vielleicht mit Recht geschlossen, daß diese Notiz aus dem Worte *παρθένους ἐνιαυσίας* ('alljährlich Mädchen', falsch aufgefaßt 'ein Jahr alte Mädchen') herauskonstruiert sei.

Wie oft wurden nun die lokrischen Mädchen nach Ilion gesandt? Die Mehrzahl der alten Schriftsteller, Aineias Taktikos, Strabon, Ailianos, Servii schol. Dan., spricht von einer alljährlichen Sendung. Aber andere, der Scholiast zu Lykophron, der sich auf Timaeus beruft, und Apollodor berichten, erst wenn ein Mädchen gestorben sei, habe sie eine Nachfolgerin erhalten. Plutarch zitiert den Vers eines früheren Dichters (Arktinos oder Euphorion): „Die Mädchen dienen am Altar der Athena, ohne Schleier (d. h. ohne Hochzeit?), auch wenn das drückende Greisenalter kommt". Aelian aber scheint sich zu wundern, daß die Mädchen im Tempel alterten, ohne daß Nachfolgerinnen gesandt wurden [6]. In diesem Wirrwarr [7] haben

---

[1] *De sera num. vind.* 12 (s. o. S. 48).

[2] Wilamowitz z. B. bei Geffcken aaO. 10 [1] nimmt Poseidonios als Quelle an. [3] Jahreshefte des Österr. Arch. Inst. XIV 1912, 250.

[4] S. a. Apollodor oben S. 48 Anm. 4. [5] AaO. 116.

[6] Aelian fg. 47 *καὶ αἵ γε πεμφθεῖσαι κατεγήρασαν ἐν τῇ Τροίᾳ τῶν διαδόχων μὴ ἀφικνουμένων. ἀλλ' αἱ γυναῖκες ἔτικτον ἔμπηρα καὶ τέρατα.* Das bezieht sich offenbar auf den Versuch der Lokrer nach dem phokischen Krieg, die Sitte abzuschaffen.

[7] Bei der Erzählung solcher Bräuche schleichen sich leicht durch die Auffassung, die man von ihnen hat, Fehler ein. Hielt z. B. Timäus es für

wir das Recht, das auszusuchen, was in unsere Auffassung des Brauches am besten hineinpaßt. Da kann es denn kein Zweifel sein, daß die Idee der *φαρμακοί* unter den beiden gegebenen Möglichkeiten die Annahme einer jährlichen Sendung erfordert[1]. Denn Reinigungen können vollzogen werden, wenn das ganze Volk sich besonders schwer versündigt hat, in besonderer Gefahr, wo man sich auf alles Unrecht, das schaden kann, besinnt, aber niemals, wenn zufällig der alte Sündenbock gestorben ist; dessen Rolle ist mit der Austreibung ausgespielt.

Flucht und Verfolgung menschlicher Opfer kommen noch in einigen anderen Bräuchen vor, jedoch mit dem Unterschied, daß nicht die Gesamtheit der Bürger einen Menschen verjagt, sondern der Priester eines Gottes. Handelt es sich auch hier um die Austreibung eines *φαρμακός*? Eine andere Möglichkeit wäre es, daß der Priester die Gottheit vertritt, die etwa einen bösen Dämon, ebenfalls durch einen Menschen dargestellt, entfernt.

So verfolgte in Tegea[2] die Priesterin der Artemis alljährlich in der Rolle ihrer Gottheit einen Mann, der einen gewissen Leimon, einen Mörder aus mythischer Zeit, darstellte. Was mit dem Darsteller des Leimon geschah, wenn er eingeholt wurde, ist nicht überliefert[3].

---

das Wesentliche der Zeremonie, daß die Mädchen der Athene ihr Leben weihten, so konnte er leicht zu seiner Behauptung kommen.

[1] Holzinger, Kommentar zu Lykophron 1153 meint: Die Getöteten mußten durch neue Ankömmlinge ersetzt werden; jedoch hatten die Lokrer nicht mehr als zwei Jungfrauen pro Jahr zu liefern.

[2] Pausanias VIII 53, 2f.: *ὡς δὲ ἄρα καὶ ἐς τὴν Τεγεατῶν ἐληλυθέναι τοὺς θεοὺς* (sc. *Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν*), *ἐνταῦθα υἱὸν Τεγεάτου Σκέφρον προσελθόντα τῷ Ἀπόλλωνι ἐν ἀπορρήτῳ διαλέγεσθαι πρὸς αὐτόν· Λειμὼν δὲ — ἦν δὲ καὶ ὁ Λειμὼν οὗτος Τεγεάτου τῶν παίδων — ὑπονοήσας ἔγκλημα ἔχειν ἐς ἑαυτὸν τὰ ὑπὸ Σκέφρου λεγόμενα, ἀποκτίννυσιν ἐπιδραμὼν τὸν ἀδελφόν. καὶ Λειμῶνα μὲν τοξευθέντα ὑπὸ Ἀρτέμιδος περιῆλθεν αὐτίκα ἡ δίκη τοῦ φόνου. Τεγεάτης δὲ καὶ Μαιρὰ τὸ μὲν παραυτίκα Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν, ὕστερον δὲ ἐπιλαβούσης ἀκαρπίας ἰσχυρᾶς ἦλθε μάντευμα ἐκ Δελφῶν Σκέφρον θρηνεῖν. καὶ ἄλλα τε ἐν τοῦ Ἀγυιέως τῇ ἑορτῇ δρῶσιν ἐς τιμὴν τοῦ Σκέφρου καὶ ἡ τῆς Ἀρτέμιδος ἱέρεια διώκει τινὰ ἅτε αὐτὴ τὸν Λειμῶνα ἡ Ἄρτεμις.*

[3] Die meisten denken an ein altes Menschenopfer: Back, *De Graecorum caeremoniis, in quibus homines deorum vice funguntur*, Diss. Berl. 1883, 25; Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens 155; Frazer zu Pausanias aaO.; M. P. Nilsson, Griech. Feste 166 ff.

Blutiger war ein Brauch in Orchomenos. Hier verfolgte alle zwei Jahre [1] am Feste der Agrionien der Priester des Dionysos Frauen aus dem Geschlecht des Minyas, die *'Ολοαί* (?) „die Verderblichen“ genannt wurden (ihre Männer hießen *Ψολόεις*, „die Trauernden“). Holte er eine von ihnen ein, so durfte er sie töten [2]. Man begründete diese Gewohnheit mit der Erzählung, die drei Töchter des Minyas, Leukippe, Arsinoe und Alkathoe, hätten in der Raserei, die der beleidigte Dionysos ihnen gesandt hatte, über ihre Kinder das Los geworfen und den Sohn der Leukippe, Hippasos, zerrissen und verzehrt. Darauf seien sie von den übrigen Bakchantinnen verjagt [3].

Tatsächlich bestand freilich für den Priester in jener Zeit das Recht oder die Pflicht, gegebenenfalls eine jener Frauen

---

[1] Preller-Robert, Griech. Myth.[4] I 690 sagt: jedes Jahr.

[2] Plutarch, Quaest. Graec. 38. *Τίνες οἱ παρὰ Βοιωτοῖς Ψολόεις καὶ τίνες αἱ 'Ολοαί* (s. unten S. 57 Anm. 1); *τὰς Μινύου θυγατέρας φασὶ Λευκίππην καὶ 'Αρσινόην καὶ 'Αλκαθόην μανείσας ἀνθρωπίνων ἐπιθυμῆσαι κρεῶν καὶ διαλαχεῖν περὶ τῶν τέκνων. Λευκίππης λαχούσης παρασχεῖν Ἵππασον τὸν υἱὸν διασπάσασθαι· καὶ κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ψολόεις, αὐτὰς δὲ 'Ολείας † οἷον 'Ολοάς. καὶ μέχρι τοῦ νῦν 'Ορχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι. καὶ γίγνεται παρ' ἐνιαυτὸν φυγὴ καὶ δίωξις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως τοῦ Διονύσου ξίφος ἔχοντος· ἔξεστιν δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἐξελεῖν καὶ ἀνεῖλεν ἐφ' ἡμῶν Ζῶιλος ὁ ἱερεύς. ἀπέβη δ' εἰς οὐδὲν χρηστὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ὅτε Ζῶιλος ἐκ τοῦ τυχόντος ἑλκιδίου νοσήσας καὶ διασαπεὶς πολὺν χρόνον ἐτελεύτησεν οἵ τε 'Ορχομένιοι δημοσίαις βλαβαῖς καὶ καταδίκαις περιπεσόντες ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην μετέστησαν ἐκ τούτων αἱρούμενοι τὸν ἄριστον.*

[3] Nikandros bei Antoninus Liberalis 10; Ovid, met. 4, 1 ff., 389 ff.; Aelian, v. h. 3, 42. Auch Korinna (Anton. Lib. aaO.) und vielleicht der Tragiker Chaeremon (FTG 785 Nauck[2]) haben diesen Stoff behandelt. Die Sage enthält die Schuld der Stammütter des Geschlechtes (das Verzehren eines Kindes) und die Strafe (die Flucht, die sich zuerst aus der Tat selbst ergab, später aber von den Nachkommen wiederholt werden mußte). In Argos gab es von den Töchtern des Proitos eine ähnliche Sage: Apollodor II 26 ff. S. 58 Wagner; III 37 S. 117 W. Doch ist ein dem orchomenischen entsprechender Brauch nicht überliefert. Agrionien, aber als ein Totenfest, gab es dort auch. — Eine andere Kultlegende für den Brauch in Orchomenos scheint die Erzählung des Nikander bei Antoninus Liberalis 25 zu sein (bei einer Pest fordert das Orakel, daß zwei Mädchen sich freiwillig aufopfern; dies tun die Töchter des Orion, die dafür in den Himmel erhoben und in Kometen verwandelt werden).

zu töten, nicht mehr. Plutarch berichtet [1], zu seiner Zeit habe der Priester Zoilos [2] eine der Minyaden getötet, sei aber krank geworden und gestorben, und der Himmel habe das Land mit Unglück heimgesucht. Da sei denn beschlossen worden, das Amt des Priesters, das bis dahin erblich war, durch das Los zu besetzen.

Die Ansichten der Religionsforscher gehen hier nun hauptsächlich nach zwei Richtungen auseinander. Die einen glauben, ursprünglich seien die Frauen wirklich getötet, später aber habe man ihnen Raum zur Flucht geboten und sich daran gewöhnt, sie entkommen zu lassen [3] — eine Meinung, die uns ja bereits bei anderen Bräuchen begegnet ist. Andere nehmen ein — zu ergänzendes — Opfer, das eines Menschen oder des Gottes Dionysos selbst, an, dem die Flucht vor dem rächenden Priester folgt, in der Art, wie die athenischen Buphonien es zeigen und wie wir es später im Dionysoskult auf Tenedos finden werden [4]. Wir geben zu, unsere Überlieferung ist so ungenau, daß selbst ein wichtiger Bestandteil der Zeremonie uns unbekannt sein kann; daß aber ein Menschenopfer, selbst ein irgendwie angedeutetes, ausgelassen sei, ist recht unwahrscheinlich: so etwas läßt man nicht aus, wenn man das übrige erzählt. Damit fällt auch jeder Schluß aus der Kultlegende, in der die Flucht auf das Verzehren eines Kindes folgt, weg. Es bliebe noch die Möglichkeit, daß der Gott etwa durch ein

---

[1] S. o. S. 55 Anm. 2.

[2] Der Name ist *Ζῶιλος* zu sprechen, nicht *Ζώιλος*, nach v. Wilamowitz, Nordionische Steine, Abhandl. Berl. Akademie 1909, 28, 2.

[3] K. O. Müller, Orchomenos² 1844, 161 f.; Rapp, Die Mänade im griechischen Kultus, Rhein. Mus. XXVII 1872, 7 f.; Preller-Robert, Griech. Myth.⁴ I 690 („altes Sühnopfer"); Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II 1902, 522 („der Gott begnügte sich mit der Erinnerung an Menschenopfer"); Kern, Pauly-Wissowa V 1 Sp. 1016 f. u. d. W. Dionysos; M. P. Nilsson, Griech. Feste 1906, 273 (Ersatz für ein Menschenopfer an die Seelen Verstorbener) u. a.

[4] Voigt, Roschers Myth. Lexikon I 1 Sp. 1052 u. d. W. Dionysos. Bather *Journal of Hellenic Studies* XIV 1894, 260 f.; Hiller v. Gaertringen, Pauly-Wissowa I 2 Sp. 1509 f. u. d. W. Alkathoe (Flucht nach angedeutetem Menschenopfer); Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch. 733 f. (Flucht ist Sühne für die Tötung des Gottes im Opfertier).

heiliges Tier dargestellt und in diesem getötet wurde — doch mir scheint, wir kommen dabei ins Rätselraten. Die *'Ολοαί*, „die Verderblichen“ [1], sind nach unserer Auffassung verderbliche Dämonen, die durch den Priester des Dionysos, d. h. den Gott selbst, verjagt werden. Dionysos, der die Vegetation schützt, kann sehr wohl böse Geister verjagen. Daß ein feindlicher Dämon, der doch irgendwie beseitigt werden soll, auch getötet werden darf, ist selbstverständlich. Die Dreizahl [2] der Frauen ist daraus zu erklären, daß manche Dämonen stets in der Mehrzahl auftreten.

Nicht jede kultische Flucht und Verfolgung von Menschen ist also als Hinaustreiben von *φαρμακοί* anzusehen, wohl aber findet eine große Anzahl der griechischen sogenannten Menschenopfer auf diese Weise ihre Erklärung.

Sühnbräuche, die periodisch vorgenommen werden, haben den Zweck, alle Unreinheit, die sich im Laufe der Zeit angesammelt hat, zu beseitigen. Aber es ist klar, daß eine Periode voraufgegangen sein muß, in der solche Sühnbräuche nur bei bestimmten Gelegenheiten zur Beseitigung einer bestimmten Unreinheit vollzogen wurden [3]; denn das Tabu kann sofort wirken und muß daher eigentlich sofort entfernt werden. Tatsächlich haben wir nun einen Bericht, nach dem im 6. Jahrhundert in Athen zwei Menschen zur Sühne eines Unrechts getötet wurden. Als infolge des kylonischen Frevels die Athener durch eine Pest in arge Bedrängnis gerieten, holten sie den kretischen Sühnepriester Epimenides. Der nannte die Ursache des Übels und forderte zur Abwehr das Opfer zweier Menschen, und wirklich boten sich zwei Männer, Kratinos und Ktesibios (oder nach einer anderen Fassung des Kratinos Liebhaber Aristodemos) an. Nach deren Tötung verschwand

---

[1] Gruppe aaO. u. a. lesen *Αἰολαῖαι* „die Bunten“, nach der bunten *νεβρίς* benannt. Der Name *Ψολόεις* weist auf eine dunkle Tracht hin (*ψολόεις* russig), die wohl die Männer der *'Ολοαί* als Priester trugen.

[2] Vgl. im allgemeinen Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. LVIII 1903, 1 ff. — Zum ganzen Brauch ist noch zu bemerken, daß Lykophron, Alex. 1237 die böotischen Mänaden *Λαφύστιαι* nennt; einen Dionysos *Λαφύστιος* gab es nach Etym. Magn. 557, 51.

[3] S. E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen 603.

die Seuche[1]. Sicherlich haben diese beiden Männer als *φαρμακοί* zu gelten; schon ihre Zweizahl weist darauf hin. Die Geschichtlichkeit der ganzen Handlung hat man freilich anzweifeln wollen[2]; doch ist allzugroße Skepsis hier nicht am Platze. Denn noch später, im 5. Jahrhundert, hat ein athenischer Redner von der Möglichkeit, bei einem schweren religiösen Frevel *φαρμακοί* zu schicken, gesprochen. In der unter dem Namen des Lysias gehenden Rede *κατ' Ἀνδοκίδου* (Lysias VI 53)[3] wird verlangt, daß die Stadt wegen eines Frevels an Demeter gereinigt, daß eine Prozession veranstaltet, ein *φαρμακός* „geschickt", der Frevler selbst entfernt wird. Wir wollen dem rednerischen Schwung, der rednerischen Phrase manches zugute halten, aber immer wird hier doch noch die Möglichkeit angenommen, daß menschliche Sündenböcke in die Fremde gejagt werden können. — Nicht klar ist nun freilich das Verhältnis dieser gelegentlich gesandten *φαρμακοί* zu jenen am Thargelienfest. Das Wahrscheinlichste ist es wohl, daß sie neben den periodischen hergingen, doch ist auch die Möglichkeit nicht abzulehnen, daß die „Menschenopfer" an den Thargelien nur dann dargebracht wurden, wenn eine besondere Veranlassung dazu vorlag.

Noch eine andere Bedingung gab es, unter der man das Bedürfnis nach einer Reinigung durch Sündenböcke empfinden konnte: wenn dem Volke eine große Gefahr bevorstand, wenn gar ein Unglück schon über das Land hereingebrochen war, dann mochte man sich wohl alles dessen erinnern, was den

---

[1] Diog. Laert. I 110: *Καὶ ὃς ἐλθὼν ὀλυμπιάδι μσ'* (596/3) *ἐκάθηρεν αὐτῶν τὴν πόλιν καὶ ἔπαυσε τὸν λοιμὸν τοῦτον τὸν τρόπον . . . οἱ δὲ καὶ τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγήν. καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον καὶ λυθῆναι τὴν συμφοράν.* Athen. XIII 602 c: *διαβοητὰ δ' ἐστὶν καὶ τὰ ἐπὶ Κρατίνῳ τῷ Ἀθηναίῳ γενόμενα, ὃς μειράκιον ὢν εὔμορφον, Ἐπιμενίδου καθαίροντος τὴν Ἀττικὴν ἀνθρωπείῳ αἵματι διά τινα μύση παλαιά, ὡς ἱστορεῖ Νεάνθης ὁ Κυζικηνὸς ἐν β' περὶ τελετῶν, ἑκὼν αὐτὸν ἐπέδωκεν ὑπὲρ τῆς θρεψαμένης· ᾧ καὶ ἐπαπέθανεν ὁ ἐραστὴς Ἀριστόδημος, λύσιν τ' ἔλαβε τὸ δεινόν.*

[2] Vgl. H. Diels, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1891, 388 ff.; U. v. Wilamowitz, Euripides Hippolytos 243; Kern, Pauly-Wissowa VI 1 Sp. 175; H. Demoulin *Épiménide de Crète*, 1901, 67 f.; 106 ff.

[3] S. o. S. 36 Anm. 5.

Zorn der Götter besonders reizen oder die Macht feindlicher Dämonen stärken konnte, und suchte es zu beseitigen. Das geschah vor allem bei Beginn und im Verlauf eines Krieges. Wir besitzen zwar aus historischer Zeit keine Nachrichten darüber, daß im Kriege aus diesem Grunde Menschen getötet wurden, aber eine große Zahl von Sagen, über die wir in anderem Zusammenhang sprechen werden, erzählen vom Menschenopfer im Krieg.

3

Menschenopfer im Totenkult

Andere Bedingungen liegen dem Menschenopfer im Totenkult zugrunde.

Nach weit verbreitetem Volksglauben kann die Seele eines Verstorbenen [1] den Hinterbliebenen in mannigfachster Weise nützen oder schaden. Will man Nachteile von ihr vermeiden, so ist es das Sicherste, einen magischen Zwang auf sie auszuüben [2]; will man jedoch noch Nutzen von ihr gewinnen, so muß man sich bemühen, dem Geist des Verstorbenen das neue Dasein möglichst angenehm zu gestalten. Gerne richtet man zu diesem Zweck das Grab so ein, daß der Tote nichts entbehrt, was er vorher liebte, und man gibt ihm zu diesem Zwecke Gefäße, Geräte, Schlachttiere, Waffen, Reittiere und andere Dinge mit ins Grab. Nicht selten aber sendet man ihm auch Menschen zu, die ihm den Aufenthalt in seiner dunklen Behausung freundlicher machen: Sklaven und gefangene Feinde, damit er selbst keine Arbeit, die eines Freien unwürdig wäre, zu verrichten braucht, seine Witwe, damit es ihm an den Freuden der Liebe nicht fehlt, sogar einzelne seiner Untertanen, wenn er ein König ist. Beispiele für diesen Brauch [3] lassen sich in allen Erdteilen nachweisen. Fast überall, wo wir eine gute Überlieferung haben, ist man sich

[1] Vgl. E. Rohde, Psyche I² 1898, 1ff.

[2] E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 1911 passim (z. B. S. 28ff.).

[3] S. Edward B. Tylor, Anfänge der Kultur, übers. v. Spengel und Poske I 1873, 451ff.

des Zwecks, den man durch die Mitgabe von Menschen erreichen will, wohl bewußt; gelegentlich versieht man sie sogar mit Geräten, mit denen sie für ihren Herrn arbeiten sollen. Es ist daher eigentlich falsch [1], bei solchen Darbietungen von „Menschenopfern“ zu sprechen, wenigstens wenn man nach alter Auffassung darunter das aufs höchste gesteigerte Opfer, den Verzicht auf etwas ganz besonders Wertvolles, versteht.

Auch den Griechen hat es an Menschenopfern im Totenkult nicht gefehlt. Freilich scheinen die frühesten Spuren, die man von ihnen entdeckt haben will, sich als trügerisch zu erweisen. Auf der Burg zu Mykene fand Schliemann [2] in den Erdmassen der sogenannten Agora, die sich über den „Schachtgräbern“ erheben, neun Fuß oberhalb der Öffnung des dritten Grabes [3] eine Menge Skelette von Menschen. Bei der Ausgrabung der Unterstadt von Mykenai traf dann Chr. Tsuntas [4] in den Dromoi der Kuppelgräber oft menschliche Knochen, die vielfach in einer Umgebung von tierischen lagen. Alle diese Gräber stammen aus der Zeit, in der die Toten noch begraben, d. h. wenigstens nicht gänzlich verbrannt wurden; wir werden sie ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrtausends setzen können. Aus einer noch früheren Epoche („frühminoisch“) hat man in Kumasa (10 km von Gortyn entfernt) menschliche Gebeine nicht nur in den eigentlichen Grabräumen gefunden, sondern auch in den Vorhöfen [5]. Tsuntas erklärte seinen Fund als einen Rest von Totenopfern; und mehrere andere Gelehrte [6] haben ihm beigestimmt und auch

[1] So auch A. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn. Univ.-Progr. 1896, 20; s. oben S. 5.

[2] Schliemann, Mykenai 1878, 190. Schliemanns oft recht unsichere Angaben werden in diesem Punkt durch einen Augenzeugen, Milchhöfer, bestätigt: Athen. Mitt. I 1876, 312.

[3] Sowohl nach der Zählung der Gräber bei Schliemann, wie bei der von Stamatakis.

[4] Ephemeris arch. 1888, 130 f.

[5] St. Xanthudides in *Παναϑήναια* II 1906, 32; A. Körte im Archäol. Anz. 1907, 107 f.

[6] C. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen 1890, 240 und 331; Chr. Belger, Die Lokalsage von Mykenae, Berlin. Progr. des Friedrichsgymnasiums 1893, 33; P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer 129; W. Helbig, Münchener Sitzungsberichte 1900, 225; A. Mau, Pauly-Wissowa III 1 Sp. 333 u. d. W. Bestattung.

die Skelette von der „Agora“ ebenso gedeutet. Gegen diese Auffassung erheben sich indessen Bedenken. Tsuntas selbst berichtet uns, daß man in den Kuppelgräbern die Leichen oft nicht besonders sorgfältig behandelt und, wenn man Platz für neue brauchte, die alten einfach beiseite geschoben hat. Es wäre also wohl möglich, daß man aus Bequemlichkeit oder Platzmangel die Toten in den Dromoi bestattete. Diese Meinung wird gut gestützt durch eine Beobachtung über alte Kuppelgräber von Hagia Irene in der Nähe von Kumasa: diese sind in „frühminoischer“ Zeit erbaut und benutzt, aber in der „mykenischen“ Epoche sind dort zum zweitenmal Leichen beigesetzt. Man wollte hier den Toten eine gute Wohnstätte geben, gleichzeitig aber auch die Mühe einer neuen Grabanlage sparen. Für die Funde in der Burg zu Mykenai dürfte eine ähnliche Absicht zu erschließen sein: die jüngst Verstorbenen sollten wenigstens auf dem Platz beigesetzt werden, auf dem, freilich in schönen Gräbern, auch die älteren Angehörigen des Geschlechtes lagen [1].

Über die Zeit, in der die Toten begraben wurden — alle angeführten Gräber haben unverbrannte Leichen —, fehlt uns also ein sicherer Beweis für Menschenopfer im Totenkult. Einige Jahrhunderte nach der letzten Bestattung in den mykenischen Schachtgräbern hat dann ein homerischer Sänger den grausamen Brauch in sein Lied aufgenommen. Es heißt

---

[1] Allenfalls könnte man hier daran denken, daß die Verstorbenen an einer Stelle bestattet werden sollten, auf der sie vor feindlichen Dämonen sicherer waren, wie auch wir unsere Toten in geweihter Erde, vielfach in der besonders schützenden Nähe der Kirche bestatten, ursprünglich wohl mit aus Angst vor dem feindliche Dämonen ersetzenden Teufel, der gerne Totenseelen holt. Apotropäische Mittel finden sich nicht selten in Gräbern: Dragendorff, Thera II 124 ff. (Auch die Figur des Phobos auf zwei wohl in Gräbern gefundenen Lampen gehört hierher, wenn L. Deubners Vermutung richtig ist; Athen. Mitt. XXVII 1902, 253 ff.) — Eine Darstellung des Totenopfers auf einer Gemme nimmt — selbst zweifelnd — A. Furtwängler an, Antike Gemmen I 1900, Taf. II 6; II 8. — In dem oben angegebenen Sinne hat sich einer der besten Kenner der Verhältnisse, G. Karo, unter Hinweis auf den Archäol. Anz. 1907, 108, in einer mir gütigst von Herrn Professor v. Salis zur Verfügung gestellten brieflichen Mitteilung ausgesprochen.

in der Ilias: Als von Hektors mörderischer Hand Patroklos im Kampfe gefallen war, gelobte Achilleus, von Schmerz und Rachgier überwältigt, dem toten Freunde zu Ehren zwölf Troer zu töten; es war ihm ein Leichtes, diese Anzahl Feinde lebendig zu ergreifen; im Lager schlachtete er sie und ließ sie dann in demselben Feuer verbrennen, das den griechischen Edlen verzehrte[1]. Der Dichter kennt als Motiv dieser Tat nur den schrecklichen Zorn des Achilleus, der sich austoben will und seine Befriedigung darin sucht, daß die gefangenen Troer gleichzeitig mit Patroklos in den Hades hinabsteigen müssen. Wir aber, durch die vergleichende Völkerkunde geschult, wissen, daß in der Schlachtung der Kriegsgefangenen die unverkennbare Spur eines Brauches vorliegt, der auch sonst weit verbreitet ist[2]: der vornehme Mann nimmt Diener in die Unterwelt mit. Freilich war zu Homers Zeit diese Handlung längst wenigstens nicht mehr häufig. Findet sie sich doch sonst nirgends bei unserem Dichter, obwohl noch reichliche Gelegenheit dazu gewesen wäre.

Wieder einige Zeit später hat ein Homeride von neuem den grausigen Stoff behandelt. Die Iliupersis, deren Schilderung sich die Lyriker Stesichoros und Ibykos und zahlreiche Dichter nach ihnen angeschlossen haben, erzählte, daß die troische Königstochter Polyxena nach der Einahme ihrer Vaterstadt

---

[1] Σ 336 (Achilleus an der Leiche des Patroklos: *Δώδεκα δὲ προπάροιθε πυρῆς ἀποδειροτομήσω | Τρώων ἀγλαὰ τέκνα, σέθεν κταμένοιο χολωθείς.* — Φ 26: *ὁ δ' ἐπεὶ κάμε χεῖρας ἐναίρων | ζωοὺς ἐκ ποταμοῖο δυώδεκα λέξατο κούρους | ποινὴν Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο θανόντος* | Ψ 174 (bei der Bestattung): *καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλε πυρῇ δύο δειροτομήσας, | δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμους υἱέας ἐσθλοὺς | χαλκῷ δηιόων· κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα.* — Ψ 180 (Achill an die Seele des Patroklos) *πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην. | Δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμους υἱέας ἐσθλούς, | τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει.* Über spätere bildliche Darstellungen dieser Szene s. Weizsäcker, Roschers Myth. Lex. III 1708 ff. u. d. W. Patroklos.

[2] Die Deutung als Menschenopfer lehnt ab J. v. Fritze *De libatione veterum*, Diss. Berl. 1893, 73. Die meisten sprechen einfach von einem „Opfer": E. Rohde, Psyche I² 15 ff.; auch Stengel, Griech. Kultusaltertümer 129; Mau, Pauly-Wissowa III 1, 340 f. Die oben vertretene Auffassung haben E. B. Tylor, Anfänge der Kultur I 457; F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2453 u. 2504 u. d. W. Heros.

von Neoptolemos am Grabmal des Achilleus getötet sei[1]. Wenn diese Sage, mittelbar oder unmittelbar, wirklich auf den Volksglauben zurückgeht, so kann sie nur bedeuten, daß dem toten Achilleus eine Gefährtin in das Jenseits nachgesandt wird, die dort um ihn sein soll[2]. Bedenklich ist nur, daß eine aus ungefähr gleicher Zeit erhaltene Fassung der Sage nichts von dem Opfertod der Polyxena weiß. Nach einer in den Euripides-Scholien überlieferten Notiz des Glaukos von Rhegion stand nämlich in den Kyprien, daß Polyxena von Odysseus und Diomedes getötet und dann von Achilleus Sohn Neoptolemos bestattet sei[3], vielleicht weil sein Vater das Mädchen einst geliebt hatte[4]. Man ist geneigt, diesem Bericht die Priorität zuzuschreiben, denn der Kypriendichter kann den Vorgang nur ganz nebensächlich behandelt haben, weil das Ende Trojas in seinem Lied ja nicht erzählt wurde[5]; deshalb durfte er keine neuen, seinen Zuhörern noch unbekannte Züge in die Handlung einfügen, sondern mußte die auch sonst bekannte Version benutzen; daß er sich sonst vor der Schilderung eines Menschenopfers nicht gescheut hätte, lehrt seine Behandlung der Iphigeneiasage[6]. Es ist nicht undenkbar, daß diese Szene von der Patroklosbestattung beeinflußt ist: womit einst Achilleus den gefallenen Patroklos geehrt hat, das wird nun ihm selbst zuteil. Auch die später zu besprechende Iphigeneiasage mag eingewirkt haben: wie man vor der Abfahrt nach Troja eine Jungfrau tötete, so sollte auch vor der Rückkehr nach Griechenland ein Mädchen geopfert werden. Überall erweisen sich ja die kyklischen Epen als Fortsetzung von Szenen und Verhältnissen der Ilias

---

[1] *Ἐμπρήσαντες τὴν πόλιν Πολυξένην σφαγιάζουσιν ἐπὶ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως τάφον*: Proklos (bei Kinkel, epicorum Graec. fragmenta I 50; Wagner, Mythographi Graeci I 244f.) im Auszug aus der Iliupersis. Für die Fortentwicklung der Sage vgl. Türk in Roschers Myth. Lex. III 2718ff.

[2] L. Bloch, Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum IV 1901, 45. Vgl. hierzu auch O. Schrader, Totenhochzeit, Jena 1904.

[3] Schol. Euripides Hec. 41: *ὁ δὲ τὰ Κυπριακὰ ποιήσας φησὶν ὑπὸ Ὀδυσσέως καὶ Διομήδους ἐπὶ τῇ τῆς πόλεως ἁλώσει τραυματισθεῖσαν ἀπολέσθαι, ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμου, ὡς Γλαῦκος γράφει.*

[4] R. Förster, Hermes XVIII 1883, 477.

[5] R. Förster aaO. 476. [6] S. weiter unten.

und Odyssee. Und das Menschenopfer findet sich, wie wir unten noch sehen werden, im trojanischen Sagenkreis so häufig, daß wir geradezu von einer Wucherung des Motivs sprechen können [1]. Doch wie dem auch sein mag, irgendwelche sicheren religionsgeschichtlichen Resultate lassen sich aus der Sage von Polyxena wohl nicht gewinnen.

Nicht mehr lehren uns zwei Sagen [2], die vom freiwilligen Tode einer Witwe am Grabe oder Scheiterhaufen ihres Gatten erzählen. Euadne springt in die Flammen, die den Leichnam des Kapaneus verschlingen [3], ebenso Laodameia in das Feuer, in welchem ihr Vater gegen ihren Willen das Bild ihres toten Gemahls Protesilaos verbrennt [4]. Gerne erinnert man sich hier der indischen Witwenverbrennung [5]. Aber eine solche Sage konnte sehr wohl auch aus rein menschlichen Motiven erwachsen; dieser Beweis von Gattenliebe kommt noch heute vor. Wer sucht denn etwa hinter Haimons Selbstmord bei der Hinrichtung Antigones ein religiöses Motiv? Die Geschichte von Euadne ist außerdem zuerst bei Euripides überliefert; wer weiß, ob der Dichter der Alkestis, der die Sage sehr selbständig umgestaltet hat, in unserem Falle etwas ganz anderes vorgefunden hat? Dazu erzählen die Germanen ähnliche Geschichten, z. B. von Brunhild, die mit Siegfried zugleich zu Asche wurde [6]. Und wenn wir deutsche Frauengräber aus der Bronzezeit betrachten, in denen die Leichen mit vielem Schmuck und sehr oft mit Waffen beigesetzt sind, erscheint uns die Stellung des weiblichen Geschlechtes so hoch, so sehr auf eigenem Wert beruhend und wenigstens bis zu einem gewissen Grade von der Schätzung des Mannes un-

---

[1] S. unten S. 123 ff.

[2] Im allgemeinen werde ich die Sagen erst später behandeln; die von Laodameia und Euadne scheinen aber in diesem Zusammenhang am besten zu verstehen zu sein.

[3] Die Szene ist dargestellt zuerst von Euripides in den Hiketiden 984 ff. Das Material ist gesammelt von Escher, P.-W VI 1, 818.

[4] Material gesammelt von Stoll in Roschers Myth. Lex. II 1827 f. unter Laodameia 2.

[5] L. Bloch, Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum IV 1901, 45.

[6] Nach dem Eddalied von Brynhilds Todesfahrt.

abhängig, daß wir an die Aufopferung der Witwe beim Tode ihres Gatten nicht recht glauben mögen.

In sehr später Zeit finden wir noch einmal eine wirkliche Tötung von Kriegsgefangenen als Totenopfer. Am Grabe des Philopoimen wurden im Jahr 183 gefangene Messenier gesteinigt[1]. Das Ereignis fällt in eine Zeit neu aufblühenden Heroenglaubens[2], und gerade Philopoimen ist nach seinem Tode auf alle erdenkliche Weise wie ein echter Halbgott geehrt worden[3]. Deshalb ist an dem Bericht auch auf keinen Fall zu zweifeln. Ob man sich freilich der ursprünglichen Bedeutung der Handlung[4] noch bewußt gewesen ist, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls sehen wir, wie mächtig der Glaube an die Notwendigkeit solcher Opfer gewesen sein muß, daß er sich über die klassische Zeit hinaus erhalten und nicht etwa im Geheimen von einzelnen Abergläubischen, wie eine zerfallene Kultur sie hervorbringt, sondern vom ganzen Volke ausgeführt werden konnte. Als Nachahmung der Patroklos-Szene in der Ilias[5] allein aber läßt sich das Ereignis nicht erklären, denn eine solche hätte sich enger an das Vorbild anschließen müssen. Ebensowenig kann es als reine Folge eines bestialischen Stammeshasses gedacht werden; dann hätte man es nicht gerade am Grab des toten Helden vollzogen. Weshalb die messenischen Gefangenen gerade gesteinigt wurden, wissen wir nicht. Vielleicht wollte sich das ganze Volk an dem Opfer beteiligen; die Steinigung ist ja bei rituellen Tötungen auch sonst beliebt.

Der Gedankenkreis, dem das „Menschenopfer" im Totenkult angehört, umfaßt noch manche andere Erscheinungen des griechischen Lebens, vor allem solche, die als „Ersatz für

---

[1] Plutarch, Philopoimen 21: *Ἐτάφη μὲν οὖν, ὡς εἰκός, ἐνδόξως καὶ περὶ τὸ μνημεῖον οἱ τῶν Μεσσηνίων αἰχμάλωτοι κατελεύσθησαν.*

[2] Rohde, Psyche II² 352.

[3] S. F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2546 u. d. W. Heros.

[4] Über die Steinigung s. R. Hirzel, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 1909, 223 ff., bes. 228 und 230.

[5] F. Deneken in Roschers Myth. Lex. I 2504. — Nachahmung der Ilias liegt aber bestimmt vor in der Tötung eines unterworfenen Volkes durch Alexander den Großen beim Tode des Hephaistion: Plutarch, Alex. 78.

das Menschenopfer" zu gelten haben und dies letztere selbst somit hell beleuchten.

Es war von der Zeit der „Kykladenkultur" an bis zur „geometrischen" Epoche in Griechenland Sitte, kleine Figuren mit in das Grab zu legen. Manche von diesen sind unzweifelhaft Darstellungen von Gottheiten, die dem Toten auf seiner letzten Reise beistehen sollten [1]. Zitherspieler und Flötenbläserinnen [2] aber, wie sie auch gefunden sind, können kaum einen anderen Zweck haben, als den Toten in der Unterwelt zu erheitern. Und die Mehrzahl der nackten weiblichen Figuren, die so häufig aus den Gräbern ans Licht gekommen sind, haben als Konkubinen zu gelten [3]. Denn nach altem Glauben, dessen Spuren sich noch bei uns vorfinden, gilt das Abbild einer Sache in bestimmten Fällen ebensoviel wie diese selbst. Die Spender solcher kleiner Figürchen waren sich also nicht etwa eines Betruges bewußt, indem sie statt lebender Menschen dem Toten nur Nachbildungen darboten, wie um sich die Kosten und Unbequemlichkeiten eines wirklichen Menschenopfers zu sparen und doch gleichzeitig gegen Gewissensskrupel eine Ausrede zu haben. Vielmehr glaubte man auf Grund der magischen Vorstellungen wirklich, daß auch auf diese Weise die Psyche des Toten Gesang hören, geküßt werden könnte. Andere Völker bieten zahlreiche Beispiele für dieselbe Anschauung. In jedem Museum ägyptischer Altertümer sehen wir ja eine Menge von kleinen, in Gräbern gefundenen Figuren, die z. T. mit Werkzeug versehen sind und sich dadurch als Nachbildungen von Arbeitern ausweisen: sie sollen ihrem Herrn in der Unterwelt alle Lasten des Lebens abnehmen. Ja, es genügte in Ägypten sogar, solche Bilder von Arbeitern an die Wand des Grabes zu malen, so daß nicht einmal plastische Darstellungen zu diesem Zwecke notwendig waren [4]. In Griechenland finden sich diese Figuren

[1] Solche sind u. a. in den mykenischen Schachtgräbern gefunden (H. Schliemann, Mykenae 1878, 209).

[2] U. Müller, Athen. Mitt. IX 1884, 156 ff. Dazu Walter A. Müller, Nacktheit und Entblößung, Leipz. Diss. 1906, 57 ff.

[3] W. A. Müller aaO. 60 ff.

[4] S. z. B. E. Meyer, Gesch. d. Altertums I² 2, 1909, 90, der hieraus frühere Menschenopfer erschließen will.

schon in der Zeit, aus der wir die erste genauere Kunde haben, in der Kykladenkultur, die gleichzeitig mit der zweiten Schicht von Orchomenos ist und in das dritte Jahrtausend vor Christo fällt[1]. Es scheint, daß die Bevölkerung des Landes damals noch nicht mit Indogermanen vermischt war. Soweit wir jedenfalls das griechische Volk zurückverfolgen können, hat neben der wirklichen Tötung von Menschen im Kult der Verstorbenen immer noch ein Ersatz gestanden. Berücksichtigen wir, daß die magischen Beziehungen zwischen dem Bild und dem dargestellten Gegenstand, nach ihrer weiten Verbreitung zu urteilen, sehr altem Glauben angehören[2], so werden wir zu dem Schluß kommen, daß man vielleicht schon in der Urzeit an Stelle wirklicher Menschen dem Toten Bilder darbrachte. Wiederum wird also ein Gedanke auf doppelte Art ausgedrückt, bald durch Tötung eines Menschen, bald durch die Darbietung eines Bildes. Man zog das letztere in diesem Falle vor, weil wenigstens bei vielen Völkern die Gattin eines freien Mannes, die zugleich Tochter eines freien Mannes war, meistens doch höher bewertet wurde als der Landesfeind, dem man ja zudem erst kurz vorher auf alle mögliche Weise den Tod zugedacht hatte. Diesen zu schonen, hatte man eigentlich nur dann Anlaß, wenn man seine Arbeitskraft ausnutzen oder gegen wertvolle Ware umtauschen wollte.

Aber es war gar nicht einmal notwendig, zum Totenopfer die Feinde zu töten, sondern auch die im Kampf Gefallenen konnte man mit dem verstorbenen Sieger ins Jenseits senden. Es mag an und für sich schon genügt haben, die feindlichen Leichen einfach mit derjenigen des Stammesgenossen zu verbrennen[3]. Eine Zeremonie aber, die den Toten recht fest an seinen neuen Herrn binden sollte, hat Homer uns überliefert, wieder bei der Bestattung des Patroklos.

[1] D. Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur, Freiburg, Diss. 1909, 23; s a. die synchronistische Tabelle am Ende seines Buches.

[2] Schon Diluvialfunde, z. B. Höhlenzeichnungen will man so deuten: die Bilder von Jagdtieren, in denen z. T. Pfeile stecken, hatten den Zweck, diese Tiere wirklich herbeizuzaubern, so daß man mit Pfeilen auf sie schießen konnte; s. z. B. M. Hoernes, Kultur der Urzeit I (Sammlung Göschen 564) 48 ff. — Vgl. noch Hubert im Dict. Daremberg-Saglio III 1508 u. 1517 f. s. v. Magie.

[3] Fritzsche, Neue Jahrbücher VII 1904, 563.

Es ist zu allen Zeiten, ja schon vom Dichter der Ilias selbst [1] als ein Ausdruck allergrößter Wildheit empfunden worden, daß Achilleus den Leichnam Hektors an seinem Wagen dreimal um das Grab des Patroklos schleift [2]. Dreimaliges Herumgehen um einen Gegenstand, der einer Gottheit gehört, muß nun eine ganz bestimmte Bedeutung haben. Die Braut z. B. wird um den Herd des Hauses, in dem die Familiengeister wohnen, dreimal herumgeführt; der Sinn kann nur der sein, daß auf diese Weise die junge Frau in die neue Familie aufgenommen wird [3]. In Deutschland wird die Leiche vor der Beerdigung gerne dreimal um die Kirche getragen [4], wohl um sie in die Hut Gottes, der ja im Altar der Kirche wohnt, zu geben. Die Schleifung Hektors bedeutet dasselbe: seine Seele wird zum Eigentum des Patroklos gemacht. Auch sonst kann man ja den Geist eines Verstorbenen irgendwohin bannen, z. B. durch magischen Abruf in ein *κενοτάφιον* [5]. Nun wird es auch niemanden wundern, daß Hektor unbekleidet ist. Denn Knoten und Schnüre, wie sie an der Rüstung und im Gewand vorhanden sind, würden den Zauber nur hemmen. Auch darf der Tote im Jenseits keine Waffen haben, mit denen er sich etwa gegen seinen Herrn auflehnen könnte, sondern soll vielmehr ganz von der Gnade des Patroklos abhängig sein.

Wir müssen konsequent weiter gehen. Nicht nur Hektor wird um das Grab geschleift, sondern auch die Myrmidonen, die Gefährten des Patroklos fahren auf ihren Streitwagen dreimal herum [6]. Das kann nur als eine Weihung an den Toten aufgefaßt werden. Tatsächlich existiert ein solcher Brauch auch bei anderen Völkern. Bei Attilas Bestattung, die in germanischer Art vollzogen wurde, umritt man die

---

[1] Vgl. die Worte Apollons Il. XXIV 33 ff.

[2] Il. XXIV 14 ff. Die Schleifung Hektors auf dem Schlachtfeld (Il. XXII 395 ff.) ist vielleicht eine Fortbildung dieser Stelle. Il. XXIV 14 ff. ist in demselben Stil, der das Gräßliche nur andeutet, gehalten, wie die Tötung der gefangenen Trojaner.

[3] E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 1901, 20 ff.

[4] In Mecklenburg auf dem Lande noch jetzt üblich.

[5] Homer, Od. I 291 und IV 584.

[6] Il. XXIII 6 ff.

Leiche[1], und der Beowulf kannte dieselbe Sitte[2]. Bei einem wilden Kaukasusvolk werden die Witwe und das Pferd eines Verstorbenen dreimal um die Leiche herumgeführt; niemand darf dann die Witwe heiraten oder das Pferd besteigen[3]. Auch aus Rom ist etwas Derartiges berichtet: dreimal ritten nach Sueton die römischen Ritter um den Scheiterhaufen des Marcellus. Schon die Existenz dieses Brauches in verschiedenen Gegenden weist darauf hin, daß ihm irgendein tiefer Sinn zugrunde liegen muß. Es ist eine Überlieferung an den Toten mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß er sich sein Eigentum nicht so bald holt.

Dem Zweck einer Weihung an den Toten dienen auch die Blut- und Haaropfer, die uns im griechischen Volksbrauch häufig begegnen. Wir werden darüber an anderer Stelle handeln. Ein Haaropfer kommt auch bei der Bestattung des Patroklos vor[4].

In früheren Zeiten — das sehen wir deutlich — mußten das Menschenopfer und sein Ersatz eine große Rolle im Denken des griechischen Volkes gespielt haben. Direkt ist uns nur wenig davon erhalten, mehrere wichtige Tatsachen sogar nur dadurch, daß einmal ein Dichter seinem Helden Züge verlieh, die einst Wirklichkeit gewesen waren[5]. Wieviele Bestandteile der älteren griechischen Religion müssen doch verloren gegangen sein!

Als lebendiger Brauch aber hat sich das Menschenopfer im Totenkult, wie es scheint, noch bei einer Abart des Totendienstes, der Heroenverehrung erhalten. Der Heroenkult ist

---

[1] Golther, Deutsche Dichtung im Mittelalter 7.

[2] Golther aaO. 8f.

[3] Tylor, Anfänge der Kultur I 457.

[4] Il. XXIII 135.

[5] Jetzt wissen wir, wo der Dichter, der des Patroklos Bestattung besang, die Einzelheiten gefunden hatte. Auch die düsteren Farben seines Bildes hatten der Vorzeit nicht gefehlt. Fraglich, ob er auf seinen Wanderungen noch die entsprechenden Bräuche vorgefunden hat. E. Rohde, Psyche I² 18, 3 denkt etwa an eine kretische Königsbestattung oder dgl., bei der sich manche Sitten vergangener Zeiten länger gehalten haben können. Aber die Schleifung Hektors würde dazu nicht gut passen. Wahrscheinlich ist doch wohl, daß er alle möglichen Bräuche, die ihm aus Sagen usw. als Eigentum einer früheren Zeit bekannt waren, hier behandelte.

dadurch charakterisiert, daß die Gaben, die dem gewöhnlichen Toten im allgemeinen nur bei der Bestattung dargebracht wurden, sich in ihm regelmäßig wiederholen. So konnte es bei dem religiösen Konservativismus des griechischen Volkes kommen, daß die Formen des Totenkultes einer früheren Zeit in ihm erstarrten und so lange fortdauerten, wie der Heros verehrt wurde.

Ein Menschenopfer, das periodisch wiederholt wurde, hat auf diese Weise im Kult des Diomedes bis in späte Zeiten fortgelebt. Nach einem Bericht des Porphyrios[1] wurde im kyprischen Salamis alljährlich im Monat Aphrodisios ein Mann geopfert. Dreimal mußte er dabei, von Jünglingen geführt, um den Altar herumlaufen, wurde dann vom Priester mit einer Lanze am Hals durchstochen und darauf verbrannt. Das Opfer soll ursprünglich der Nymphe Aglauros, der Tochter des Kekrops gebracht sein, während es seit den Zeiten des Diomedos diesem Helden galt; übrigens standen die Heiligtümer der Aglauros, des Diomedes, sowie der Athene dicht beieinander auf demselben heiligen Bezirk. Diomedes hat als Heros zu gelten. Auf Menschenopfer in seinem Kult sind von Bethe[2], wohl mit Recht, seine vier menschenfressende Pferde bezogen. Ob er in Salamis wirklich erst an die Stelle der Aglauros getreten ist, wie die Kultlegende berichtet, ist zweifelhaft. Man möchte annehmen, daß die Stiftung des Kultes ursprünglich ihm selbst zugeschrieben wurde, wie ja auch Herakles, der wandernde Held, sich selbst so manches Opfer eingesetzt haben soll; später hat man dann, um einen griechischen Heros der Vorzeit nicht mit der Stiftung eines Menschenopfers zu belasten, hinzugefügt, daß er nur einen

---

[1] De abst. II 54: *Ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμῖνι, πρότερον δὲ Κορωνίδι ὀνομαζομένῃ, μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφροδισίῳ ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ νύμφης Ἀγραυλίδος. καὶ διέμενε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν, ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι· ὑφ' ἕνα δὲ περίβολον ὅ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους. ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρὶς περιέθει τὸν βωμόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιεν κατὰ τοῦ στομάχου καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὡλοκαύτιζεν.*

[2] Pauly-Wissowa V 1 Sp. 816 (nach Welcker).

schon bestehenden Brauch auf sich übertragen hätte. Eigentümlich ist das Zeremoniell: das Opfer wird zunächst dreimal um den Altar geführt, also dem Inhaber des Altars als Eigentum geschenkt. Wir haben das schon bei der Bestattung des Patroklos im Totenkult gefunden. Tötet man nun einen auf diese Weise geweihten Menschen, so soll er im Jenseits um denjenigen sein, dem er gegeben ist; und nur Totengeister oder höchstens noch chthonische Götter haben daran Interesse. Die Tötung wurde mit einer Lanze vollzogen; vielleicht hat man damit andeuten wollen, daß der Geopferte eigentlich als Kriegsgefangener galt. Aus der Verbrennung können wir erschließen, daß der Brauch bis in das Brennzeitalter zurückgehen muß[1]; zur Zeit des Leichenbrandes konnten auch die Opfergaben am ehesten mit verbrannt werden.

Von Menschenopfern im Heroenkult wird uns auch noch in einem zweiten Fall berichtet. Christliche Schriftsteller, die sich auf den Paradoxographen Monismos[2] berufen, erzählen, daß im thessalischen Pella dem Peleus und Chiron ein Achäer geopfert wurde[3]. Einen Grund, an dieser Angabe etwa zu zweifeln, sehe ich nicht. Peleus und Chiron sind die Heroen des thessalischen Achaia, und ihnen wurde ein Mann aus dieser Gegend zum Dienst im Totenreiche zugesandt.

4

Menschenopfer zu Ehren des Dionysos

Menschenopfer in ganz besonders roher und wilder Erscheinung kamen mit dem Kult des Dionysos nach Griechenland.

Auf Chios zerriß man dem Dionysos Omadios zum Opfer einen Menschen, wie uns Porphyrios mit Berufung auf Euelpis

---

[1] Man braucht nicht anzunehmen, daß hier etwa griechische Namen an die Stelle semitischer Dämonen getreten seien. Griechische Kultur war auf Salamis schon früh stark verbreitet.

[2] Susemihl, Alexandr. Literatur I 485.

[3] Clem. Alexandrinus, Protrepticus III 42 p. 32 Stählin (= Cyrillus contra Iulianum IV 129 c Spanheim). *Μόνιμος ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν θαυμασιῶν συναγωγῇ ἐν Πέλλῃ τῆς Θετταλίας* (Cyrillus *Πελλήνῃ τῆς Θρᾴκης*) *Ἀχαιὸν ἄνθρωπον Πηλεῖ καὶ Χείρωνι καταθύεσθαι.*

von Karystos berichtet[1]. Der Beiname Omadios steht in der Verehrung des Gottes nicht vereinzelt da; nannte man doch z. B. seine Feste Omaphagia. Dies letztere kann nicht anders zu deuten sein, als „Fest des Rohessens“[2], und Omadios dürfte den Gott etwa als „Rohesser“ kennzeichnen. Sicherlich bezieht sich das Rohessen im allgemeinen nur auf Tiere; würde man auch in historischer Zeit häufiger Menschen dazu verwandt haben, so wäre es uns doch wohl überliefert. Nur auf Chios war etwas Besonderes, das der Überlieferung wert war: ein Mensch wurde zerrissen. Daß er auch verzehrt wurde, wird nicht gesagt, liegt aber nach Analogie des Tieropfers recht nahe[3].

Auf Tenedos gab es einen Dionysos *ἀνθρωποῤῥαίστης* d. h. Menschenzerreißer. Man erwartet hier dieselbe Sitte wie in Chios und tatsächlich nennt Porphyrios die Insel Tenedos in demselben Zusammenhang, in dem Chios steht[4]. Aelian aber weiß etwas anderes zu berichten. In Tenedos, sagt er, ernährte man eine trächtige Kuh; wenn sie ein Junges zur Welt gebracht hatte, pflegte man sie wie eine Wöchnerin; dem neugebornen Kalb aber band man Schuhe unter und tötete es; sein Mörder mußte, vom Volk mit Steinwürfen verfolgt, zum Meere fliehen[5]. Beide Berichte müssen verbunden

---

[1] Porphyrius, de abst. II 55: *ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὥς φησιν Εὔελπις ὁ Καρύστιος.*

[2] Über die Omophagia s. Eurip., Bacch. 138 ff.: *ἀγρεύων | αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, | ἱέμενος εἰς ὄρεα Φρύγια, Λύδια.* — Sowie Clemens Alex., Protrept. II 12, S. 11 Stählin: *Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσιν Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσιν τὰς κρεανομίας τῶν φόνων, ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν.* (Davon abhängig Arnobius, advers. gentes V 19; vgl. Orelli z. St.)

[3] Hier haben die Sagen ihren Ausgangspunkt, in denen ein Mensch zerrissen wird: die von Orpheus, der in Thrakien, der Heimat des Dionysoskultes, von wild erregten Weibern zerfleischt wird, von Pentheus, der durch die Mänaden das gleiche Geschick erlitt, von den Proitiden in Argos und den Minyaden in Theben, die in Raserei ihre Kinder töteten. (Vgl. dazu S. Reinach *La mort d'Orphée, Cultes, mythes et religions* II 1906, 84 ff.)

[4] S. o. Anm. 1.

[5] Ailian, nat. anim. XII 34: *Τενέδιοι δὲ τῷ ἀνθρωποῤῥαίστῃ Διονύσῳ τρέφουσιν κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσιν· τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὁ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει.*

werden. Das Kalb, das getötet wird, kann sehr wohl als Vertreter eines Kindes angesehen werden; darauf weisen das Anbinden der Schuhe und die Pflege, die die alte Kuh gleich einer Wöchnerin erhält[1]. Im übrigen läßt sich dann das Zeremoniell aus beiden Notizen zusammenstellen: das Kalb wird mit einer Axt getötet, sein Mörder verfolgt, sein Fleisch aber verzehrt.

Auch von Lesbos ist ein Menschenopfer an Dionysos überliefert: Clemens von Alexandria, der sich auf einen Dosidas (vielleicht gleich Dosiadas) beruft, weiß jedoch keine näheren Angaben darüber zu machen[2].

Wenn man im religiösen Kult ein Tier verzehrt, so kann der Zweck wohl der sein, daß man sich geistige Eigenschaften verschaffen will[3], und diese können durchweg nur die Kräfte des göttlichen Numens sein, das in dem Tiere seine Wohnung aufgeschlagen hat. Klarer als beim Tieropfer, das auf den Altar gelegt wird, erkennt man diese Absicht beim Verzehren von rohem Fleisch; denn ein Geschenk an die Gottheit ist in diesem Falle ausgeschlossen.

Übrigens ist das *ὠμοφαγεῖν* keineswegs auf bakchische Feste beschränkt gewesen. Die Sarazenen z. B., die dem Morgenstern ein Opfer darbrachten, das verzehrt sein mußte, wenn das Licht des Sternes verblaßte, verschlangen ein Kamel roh mit Fleisch und Knochen, Haut, Blut und Eingeweiden[4]. Hat das Opfer den Zweck einer Kommunion mit der Gottheit, so ist das roh genossene Fleisch mindestens ebenso wertvoll wie das gebratene; ja wir haben gesehen, daß aus einem getöteten Körper allzu leicht die Seele, d. h. auch die magischen

---

[1] Das ist die allgemeine Annahme; vgl. z. B. Stengel, Griech. Kultus altertümer 117 ff. Vgl. jedoch E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente (Religionswissenschaftliche Bibliothek 4) 1912, 130.

[2] Clem. Alex., Protr. III 42 p. 33 Stählin: *καὶ Λεσβίους Διονύσῳ τὴν ὁμοίαν προσάγειν θυσίαν* (sc. *ἄνθρωπον ἀποσφάττειν*) *Δωσίδας λέγει.* — Cyrill. contra Iulianum IV 1280 Spanheim erzählt: *καὶ μὴν καὶ Λεσβίους Διονύσου βωμὸν αἵμασιν ἀνδρῶν καταδεῦσαί φασιν.* Cyrill spricht von einem Bespritzen des Altars mit Blut — nur schade, er ist von Clemens Alexandrinus abhängig, und seine Angabe ist nur ein anderes Ausdrucksmittel für „opfern".

[3] S. oben S. 22.

[4] Nilus, Opera ed. Paris 1639 p. 28, p. 117 ed. Migne 79, p. 611 ff.

Fähigkeiten, entweichen können[1], und deshalb ist es sogar vorzuziehen, das Fleisch roh, gleich nach dem Töten zu essen[2]. Das Braten des Fleisches geht auf reine Nützlichkeitsgründe zurück. — Daß an Stelle des Tieres im Dionysoskult ein Mensch getreten ist, wird niemandem mehr auffällig sein; die Zauberwirkung soll dadurch sicherer als durch ein Tier erzeugt werden[3].

Werfen wir nun noch einen Blick auf die tenedische Sitte vom Dionysos *ἀνθρωποῤῥαίστης*. Der Mörder muß, nachdem er das heilige Tier getötet hat, sich vor den Steinwürfen der Volksmenge flüchten; er hat also etwas getan, worauf eigentlich Verbannung als Strafe steht, d. h. in irgendeiner Form gegen das göttliche Gesetz verstoßen. Auch hier ist uns der Grund aus unseren vorigen Untersuchungen bereits klar geworden: es ist die Angst, die der Mörder vor der Seele des Ermordeten, der Opferer vor der Seele des Geopferten hat[4]. Ganz besonders groß ist die Furcht, wenn in das geopferte Wesen kurz vorher eine Gottheit eingegangen ist: die Gefahr, daß diese den Täter schwer strafen wird, ist viel größer. Eine Parallele zu unserm Brauch fehlt nicht. In Athen mußte an den Buphonien der Priester, der den heiligen Opferstier getötet hatte, die Flucht ergreifen, und über das Beil, das er benutzt hatte, wurde Gericht gehalten[5].

Noch einmal begegnen wir einem Dionysos Omestes als Empfänger von Menschenopfern: vor der Schlacht bei Salamis soll Themistokles ihm drei gefangene Perser geopfert haben. Doch gehört dies Opfer allem Anschein nach in einen anderen Zusammenhang[6].

Betrachten wir diese Opfer im ganzen, so erscheinen sie am nächsten verwandt dem Opfer auf dem Lykaiosberge: ihr Ziel ist dasselbe, nur ihre Form ist eine andere. Jenes war

---

[1] S. o. S. 31.

[2] So auch Robertson Smith, Rel. d. Sem. 262. Dort auch das Zitat Seite 73 Anm. 4. [3] S. o. S. 23.

[4] S. o. S. 30f.

[5] S. Robertson Smith, Rel. d. Sem. 233f.; v. Prott, Rhein. Mus. LII 1897, 187; Stengel, Buphonien, Opferbräuche der Griechen 220.

[6] S. u. S. 75f.

echt griechisch; die Menschenopfer, die Dionysos erhielt, mögen etwa im 8. Jahrhundert aus Thrakien[1] eingeführt sein.

5

Andere Menschenopfer

Menschenopfer am Anfang eines Krieges, die gleichbedeutend waren mit der Austreibung der *φαρμακοί*, sind uns bereits in den Sagen begegnet. Doch damit sind die Menschenopfer, die bei dieser Gelegenheit fielen, noch nicht erschöpft.

Im Jahre 480, also zu einer Zeit, die im vollsten Licht der Geschichte liegt, sollen vor der Schlacht bei Salamis drei feindliche Gefangene von Themistokles dem Dionysos Omestes geopfert sein. Als jenem, so berichtet Phanias bei Plutarch[2], ein Opfer dargebracht wurde, führte man zufällig drei gefangene Perser, Verwandte des Großkönigs, in reichem Schmuck vorbei; da leuchtete die Flamme auf dem Opferaltar plötzlich hell auf, und der Seher Euphrantides verkündete, Dionysos begehre die drei Männer zum Opfer. Themistokles weigerte

[1] D. h. zusammen mit dem Dionysoskult.

[2] Plutarch, Aristides 9; Pelopidas 21; Themistokles 13: *Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρην σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι κάλλιστοι μὲν ἰδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆσί τε καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. Ἐλέγοντο δὲ Σανδαύκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἀρταΰκτου. Τούτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ πταρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας ὠμηστῇ Διονύσῳ προσευξάμενον. οὕτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν τε καὶ νίκην ἔσεσθαι τοῖς Ἕλλησιν. Ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους, ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἴωθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσιν καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο τῇ φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν, ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσεν, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος εἴρηκεν.* (Die Abneigung des Feldherrn und der Zwang der Masse sind der Kunstform der peripatetischen Geschichtsschreibung zuzuweisen. Hier kündigen sich Züge an, die uns in der römischen Annalistik, bei der Devotion der Decier, wieder begegnen werden.) — Vgl. Th. Szymanski *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, Diss. Marburg 1908, 54, die indessen nicht sehr viel bietet. — S. auch oben S. 74.

sich zunächst, wurde aber durch das Volk zur Ausführung des scheinbar göttlichen Befehls gezwungen. Herodot freilich, der 50 Jahre nach Phanias die Geschichte der Perserkriege schrieb, weiß nichts von einem solchen Opfer; doch ist das kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Handlung. Man mag annehmen, daß zur Zeit des großen Historikers in dem religiös so fortschrittlichen Athen diese peinliche Erinnerung längst totgeschwiegen war oder als Verleumdung böswilliger Feinde angesehen wurde. Der Gewährsmann des Plutarch könnte dann eine nichtathenische, gegen Herodots Athenerfreundlichkeit opponierende Quelle gehabt haben. Psychologisch ist es ferner ja leicht begreiflich, daß im Augenblick der höchsten nationalen Gefahr alte Instinkte wieder wach wurden und das Opfer verlangten. Wir dürfen danach annehmen, daß der Bericht nicht ganz frei erfunden ist und daß sich in ihm auf jeden Fall doch irgendein religiöses Denken zeigt.

Nach unserer Überlieferung ist das Opfer etwas ganz Spontanes; niemand kommt auf den Gedanken, gerade ein Menschenopfer darzubringen, nur das Aufflackern des Opferfeuers gibt dem Seher die Vermutung ein, der Gott habe seine Freude an den drei zufällig anwesenden Gefangenen und begehre sie zum Opfer. Doch wer will sich für die Richtigkeit der Überlieferung verbürgen? Gerade die Darstellung, wie man, zunächst wider seinen Willen, zum Opfer kam, erregt den Verdacht, als sollte die grausige Tat motiviert, uns menschlich näher gebracht werden? Und wenn wir die Einkleidung des Opfers als fabelhaft streichen, wie sollen wir das Opfer selbst dann deuten? War der Gott blutgierig? Dionysos Rohesser — Menschenopfer: es könnte zusammengehören, doch die näheren Umstände wollen nicht recht zu dem stimmen, was wir sonst vom Dionysos-Menschenopfer wissen; denn Dionysos war alles andere als ein Kriegsgott. Oder wollte man durch die Tötung gefangener Feinde, die als Opferung aufgefaßt wurde, auf die Feinde selbst eine Art von Zauber ausüben, die uns später noch begegnen wird? Vielleicht ist das letzte das Wahrscheinlichste, etwa mit der Einschränkung, daß auch die anderen hier genannten Motive zum Vollzug des Opfers beigetragen haben.

Diesem Fall aus der geschichtlichen Zeit fügen wir ein sagenhaftes Ereignis an, das aber wenigstens auf religiösen Ideen zu beruhen scheint: den Opfertod des Kodros[1].

Auf dem Königtum ruht seit den ältesten Zeiten eine religiöse Heiligkeit, die im Laufe der Entwicklung bei manchen Völkern, wie z. B. bei den Ägyptern zur Zeit der 4. Dynastie, den König als Inkarnation eines Gottes erscheinen läßt. In Griechenland ist bei den freigeistigen Ionern Homers das Gefühl für die Göttlichkeit des Herrschers zum größten Teil abgestorben, die Ausdrücke *διογενής*, *δῖος* usw. sind bereits phrasenhaft. Aber das Festland blieb dem alten Glauben länger treu. In dem konservativen Sparta, das allein sein Königtum bewahrte, hatte die alte Heiligkeit sich in solcher Stärke erhalten, daß selbst die Landesfeinde nur ungern ihre Hand an den Schützling der Götter legten, wie uns Plutarch[2] berichtet: sie scheuten sich vor des Himmels Strafen, d. h. vor der Niederlage im Felde.

Aus diesem Ideenkreis heraus ist die Sage vom Orakel der Pythia entstanden, die dem Volk den Sieg zusprach, dessen König von den Feinden getötet wurde. Ob freilich die alten Könige tatsächlich eine so hohe Meinung von ihrer Würde gehabt haben, um ihren Tod im Kampfe als Ursache einer feindlichen Niederlage anzusehen und darum ihn selbst zu suchen, muß fraglich sein. Eine freiwillige Aufopferung wird aber von manchen Königen erzählt worden sein, in der Überlieferung des athenischen Volkes knüpfte sie sich an den Namen seines letzten Königs; dichterische Phantasie hat dann noch die Sage durch die Erzählung ausgeschmückt, wie schwer es ihm wurde, den Tod von Feindeshand zu finden.

Daß uns auf diesem Gebiete manches verloren gegangen ist, lehrt das durchaus glaubwürdige Zeugnis des Apollodoros,

---

[1] Lykurg, in Leocratem § 86f. ausführlich.

[2] Plutarch, Agis 21: *Βασιλεῖ γὰρ ὡς ἔοικε Λακεδαιμονίων οὐδὲ οἱ πολέμιοι ῥαδίως ἐν ταῖς μάχαις ἀπαντῶντες προσέφερον τὰς χεῖρας, ἀλλ' ἀπετρέποντο δεδιότες καὶ σεβόμενοι τὸ ἀξίωμα.* Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer I 233. Auch in den Perserkriegen war den Spartanern das Orakel gegeben, ihre Stadt würde unzerstört bleiben, wenn ihr König fiele: Herodot VII 220.

nach dem die Spartaner dem Ares Menschen geopfert hätten[1]. Dem Ares Menschen opfern, das heißt nichts anderes, als sie im Kriege schlachten[2].

Doch damit ist der Reichtum an Menschenopfern bei den Griechen noch nicht erschöpft. Wir haben noch eine Anzahl von Fällen, die vereinzelt dastehen und z. T. so schlecht überliefert sind, daß wir sie religionsgeschichtlich nicht gut erklären können. Lykophron erwähnt in einem Vers den „kindertötenden Palaimon", und die Scholien z. St. setzen diesen Gott, der auf Tenedos verehrt wurde, dem Melikertes gleich[3]. Vielleicht ist es erlaubt, hier an der Überlieferung zu zweifeln. Der Dichter spricht von einem „kindertötenden" Dämon; das braucht an sich durchaus nicht ein Wesen zu sein, dem man Kinder zum Opfer darbringt. Der Scholiast aber konnte damit ebensowenig anfangen wie wir; er ersann deshalb aus dieser Stelle alte Menschenopfer für Palaimon. Es spielte die auch sonst übliche Gleichsetzung[4] mit Melikertes dabei wohl mit. Melikertes konnte bereits im Altertum und nicht erst bei neueren Erklärern als eine griechische Form des semitischen Melkart erscheinen — wenn er dies nicht schon von Anfang an war; in welcher Weise aber phoinikische Gottheiten „kindertötend" waren, ist ja bekannt.

Von den asiatischen Phokäern[5] wird berichtet, daß sie der Artemis Tauropolos einen Menschen opferten. Die Art der Opferung wird angegeben als *ὁλοκαυτεῖν*, und das würde unter den Opferarten, die wir bisher kennen gelernt haben, am besten zur Beseitigung eines tabuierten Menschen passen, so daß wir vielleicht für Phokäa auch *φαρμακοί* ansetzen können. Bestätigt wird diese Annahme durch die Tatsache,

---

[1] Porphyrios, de abst. II 55: *ἐπεὶ καὶ Λακεδαιμονίους φησὶν ὁ Ἀπολλόδωρος τῷ Ἄρει θύειν ἀνθρώπον.*

[2] Vgl. hierzu noch die Worte des Phylarch o. S. 11 Anm. 3.

[3] Lykophr., Alex. 229: *καὶ δὴ Παλαίμων δέρκεται βρεφοκτόνος.* Schol. z. St.: *τὸ δὲ δὴ Παλαίμων· Παλαίμων ὁ Μελικέρτης, ὁ τῆς Ἰνοῦς υἱός. οὗτος σφόδρα ἐτιμᾶτο ἐν τῇ Τενέδῳ, ἔνθα καὶ βρέφη αὐτῷ ἐθυσίαζον.* Vgl. Gruppe S. 304.

[4] S. z. B. Preller-Robert, Griech. Mythologie[4] 1894, 601 ff.

[5] Clemens Alex., Protr. III 42 p. 32 Stählin: *Φωκαεῖς δὲ . . . Πυθοκλῆς ἐν τρίτῳ περὶ ὁμονοίας τῇ Ταυροπόλῳ Ἀρτέμιδι ἄνθρωπον ὁλοκαυτεῖν ἱστορεῖ.*

daß in einer Kolonie von Phokäa, in Massilia, das Institut des *φαρμακοὺς πέμπειν* bestand[1]. Daß ferner ein *φαρμακός*, der nicht über die Landesgrenze gelangen konnte, „ganz verbrannt“ wurde, haben wir schon oben[2] gesehen. Natürlich kann dann nicht jene Artemis die Empfängerin des Opfers sein, um so weniger, als die Zeremonie ihrer eigentlichen Bedeutung nach ja überhaupt kein Opfer war; erst später wurde Artemis in derselben Weise zu dem Opfer in Beziehung gesetzt, wie in Athen und an anderen Orten Apollon.

Ganz besonders war Kreta das Land, in dem wegen der Völkermischung alle möglichen Kulte zu finden waren, und hier konnte denn auch wohl von Menschenopfern berichtet werden. Doch leider ist mit diesen Zeugnissen nicht allzuviel anzufangen.

Nach einer Notiz bei Clemens Alexandrinus erzählte Antikleides in seinen *νόστοι*, daß die kretischen Lyktier dem Zeus Menschenopfer schlachteten[3]. Soll man annehmen, daß Antikleides aus Autopsie seine Kenntnisse geschöpft oder daß er wenigstens gründliche Studien gemacht hat? Ebensogut ist es möglich, daß er eine sagenhafte Quelle benutzt hat, die den historischen Tatsachen völlig fern stand. Handelt es sich doch um einen Stoff, in dem, wie wir an anderer Stelle sehen werden, Menschenopfer gewissermaßen Tradition waren.

Und nicht viel wertvoller ist eine Angabe des Istros bei Porphyrios[4], nach der die Kureten in alter Zeit dem Kronos Kinder opferten. „In alter Zeit“, das klingt nach religionswissenschaftlicher Forschung, wie wir sie dem gelehrten Istros in seiner Abhandlung über die kretischen Menschenopfer schon zutrauen könnten, und die dämonischen Kureten weisen auch auf eine mythische Zeit hin. Seine Annahme mag auf irgendwelchen Sagen beruhen oder aus irgendeiner Tatsache des kretischen Kultus erschlossen sein, die als Ablösung eines

---

[1] S. o. S. 43. [2] S. 38.

[3] Clemens Alexandr., Protrept. III 42 p. 32 Stählin: *Λυκτίους γὰρ — Κρητῶν δὲ ἔθνος εἰσὶν οὗτοι — Ἀντικλείδης ἐν Νόστοις ἀποφαίνεται ἀνθρώπους ἀποσφάττειν τῷ Διί.*

[4] Porph., de abstinentia II 56: *Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶν τοὺς Κουρῆτας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας.*

Menschenopfers aufgefaßt werden konnte. Auffällig ist dabei, daß es sich gerade um das Opfer von Kindern handelt, wie es ja auch dem phoinikischen Hauptgott, dessen griechischer Vertreter Kronos ist, dargebracht wird [1]. Auch diese Tatsache wird dem Istros vor Augen geschwebt haben.

Noch wieder eine andere Art des Menschenopfers lehrt uns eine bei Apollodor überlieferte Sage: nachdem Peleus mit Jason und den Dioskuren Jolkos zerstört hatte, tötete er die Tochter des Akastos Astydameia, zerschnitt sie in zwei Teile und führte das Heer, nach Gliedern geordnet, hindurch [2].

Die Sage gewinnt religionswissenschaftliche Bedeutung [3], wenn man sich erinnert, daß im makedonischen Heer die Lustration in der Weise vorgenommen wurde, daß die Soldaten zwischen die blutenden Teile eines in zwei Stücke geteilten Hundes hindurchgeführt wurden [4]. Es ist das nicht viel anders, als wenn Tiere um ein Heer, eine Volksmenge, eine Stadt herumgeführt werden und beruht jedenfalls auf dem gleichen religiösen Grundgedanken, — der uns freilich nicht klar ist; doch dürfte diese Art der Lustration von jener, bei der die Sünde auf einen Sündenbock übertragen wird, zu trennen sein. Jene Sage nun macht es recht wahrscheinlich, daß einst auch

---

[1] Ein paar Worte über die Menschenopfer, die der phoinikische Kronos angeblich auf Kreta erhalten haben soll. Hauptbeweismittel ist die bekannte Sage, das Kronos seine eigenen Kinder verschlang: Ph. Buttmann, Mythologus II 41; Höck, Kreta I 165 u. a. Es wäre an sich möglich, daß der Brauch des Kinderopfers, bei dem die dargebotenen im glühenden Leib des Götterbildes verschwanden, eine ätiologische Legende erzeugte, nach der einst der Gott seine eigenen Kinder verschlang, und eine solche Sage hätte sich auch sehr wohl halten können, nachdem jener Ritus, der sie erzeugt hatte, längst verschwunden war. Doch es ist nicht ratsam, wenn sonst alle Belege für den Import der Menschenopfer fehlen, aus dieser Sage, die doch gewiß auch ganz anders gedeutet werden könnte, irgendwelche Schlüsse ziehen zu wollen.

[2] Apollodor III 173 S. 156 Wagner: *Πηλεὺς δὲ μετὰ ταῦτα σὺν Ἰάσονι καὶ Διοσκούροις ἐπόρθησεν Ἰωλκόν, καὶ Ἀστυδάμειαν τὴν Ἀκάστου γυναῖκα φονεύει, καὶ διελὼν μεληδὸν διήγαγε δι᾽ αὐτῆς τὸν στρατὸν εἰς τὴν πόλιν.*

[3] S. M. P. Nilsson, Lustration des Heeres, Arch. für Rel.-Wiss. XVI 1913, 314.

[4] Nilsson, Griech. Feste 404 f. Auch beim Zug des Xerxes geht das persische Heer zwischen den beiden Teilen eines in der Mitte durchgehauenen Menschen hindurch, Herodot VII 39.

Menschen zu diesem Zwecke benutzt wurden — warum gerade Menschen, können wir hier um so weniger sagen, als uns der Sinn des Brauches ja unbekannt ist.

So haben wir denn den Begriff „Menschenopfer“ in eine Anzahl von rituellen Menschentötungen aufgelöst, die verschiedene religiöse Grundgedanken und verschiedene religiöse Zwecke zeigen. Gerade die wenigen, zuletzt genannten Riten, die wieder aus ganz anderen Vorstellungen entspringen als die vorhergehenden, zeigen, daß wir hier noch lange nicht alle Möglichkeiten erschöpft haben.

Lebenslauf

Geboren bin ich, Friedrich Schwenn, am 18. August 1889 zu Teterow in Mecklenburg als Sohn des Lehrers Heinrich Schwenn; meine Religion ist die evangelisch-lutherische.

Ich besuchte zwei Jahre lang die Vorschule des Gymnasiums zu Rostock, dann neun Jahre das Gymnasium und verließ es Ostern 1907 mit dem Reifezeugnis, um mich dem Studium der klassischen und deutschen Philologie zu widmen. Im Sommer 1907 hielt ich mich zu diesem Zweck in München auf, im Sommer 1909 zu Freiburg i. B., im übrigen habe ich in Rostock studiert.

Ich nahm teil an Vorlesungen oder Übungen bei den Herren Proff. Drr. J. Geffcken, O. Plasberg, R. Helm, W. Golther, H. Lüders, F. Sommer, C. Watzinger, A. v. Salis, F. Erhardt, Priv.-Doz. Dr. E. Utitz in Rostock, ferner bei den Herren Proff. Drr. F. Vollmer, E. Drerup, † A. Furtwängler, R. Pöhlmann, F. G. v. d. Leyen, † Th. Lipps in München, E. Schwartz, O. Hense, R. Thurneysen, Fr. Kluge in Freiburg. Dem klassisch-philologischen Seminar zu Rostock, dessen Senior ich im Sommer 1910 war, gehörte ich 6 Semester als Mitglied an.

Im Mai 1913 bestand ich die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Michaelis 1913 wurde ich dem Gymnasium in Rostock zur Ableistung meines Seminarjahres überwiesen; dort bin ich jetzt als Probekandidat beschäftigt.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer von der Rostocker Universität mit einem Preise gekrönten Abhandlung hervorgegangen. Für mancherlei, stets gern gewährte Unterstützung habe ich in erster Linie Herrn Prof. Dr. Geffcken zu danken: seine Vorlesung über griechische Mythologie im Winter 1909/10 hat mein Interesse für dies Gebiet der Altertumswissenschaft erweckt; auch bei der endgültigen Bearbeitung und der Korrektur habe ich immer wieder seinen Rat einholen dürfen. Den Herren Prof. Dr. Wünsch und Priv.-Doz. Dr. Weinreich fühle ich mich für zahlreiche Anregungen und Hilfe bei der Korrektur zu aufrichtigem Dank verpflichtet.